المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

المنهـــج المعرفـــي
عنـد ابـن حـزم
دراســة تحليليــة

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

إعداد الباحث:
جمعان بن محمد الشهري
الرقم الجامعي: ٤٣٠٧٠٠٣٩

إشراف فضيلة الشيخ:
أ.د. سعد بن علي الشهراني

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

طباعة الفطاني

دكتوراه _ جمعان الشهري / دار الرسالة .. الصورة النهائية ١٤٣٥/٧/١٦ ١٨٠
Ali Fattani

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ملخصُ الرسالةِ

جاء هذا البحث قاصدًا إلى الكشفِ عن منهجِ ابن حزمٍ المعرفيِّ من حيث الأسسُ التي انبنى عليها، وما تفرعَ عنها من مسائلَ هي عند ابن حزم راجعةٌ، وإنْ بَعُدت، إلى تلكَ الأسس.

وإنَّ توجّهَ الجهودِ لاستنباطِ تلك المناهجِ بمضامينها الكليّةِ وأُسُسِها المعرفيّةِ من مظانّها في تراثِ الأمةِ؛ لهو من العملِ المشكورِ والحكمةِ البالغةِ، لا سيّما وموطنُ الاستنباطِ لذلك التراثِ الزاخرِ؛ مملوكٌ لاؤلئك الآباءِ الذين لاحَ في سماءِ الفكرِ نجمُهم، واشتُهرَ بين الناس ذكرُهم؛ ومن هؤلاء الأفذاذِ أبو محمدٍ عليِّ بن حزمٍ الأندلسيِّ؛ الذي عجزَ محبّوه أنْ يجمعوا تراثَه لكثرتهِ من جهةٍ، واندراسهِ من جهةٍ أخرى؛ ومن ثمَّ فإنَّ الضربَ بسهمٍ، والحالُ تلك، مع تلك الزمرة الساعيةِ لإبرازِ منهجهِ المعرفيِّ- وإن كان المتصدي يوجس خيفةً من نفسه أن لا يقوم بتلك المهمة على وجهها- لهو قُربةٌ يتقربُ بها الفقيرُ إلى عفوِ ربهِ، قائلاً في نفسه: لعليّ أستطيعُ التجريدَ الكليَّ للمنهجِ المعرفيِّ الحزميِّ من بينِ هذا التراثِ العريقِ المتنوعِ الذي يمتد على نطاقِ معارفِ اليونان المُقرَّبةِ تداوليًا من جهة، وإلى المعارفِ النقليّةِ الشرعيّةِ من جهةٍ أخرى؛ فيتسنى بعدَ ذلك للقارئِ أنْ يقف على معالمِ ذلك المنهجِ؛ فيغنيَهُ عن جزئياتٍ كثيرةٍ مبثوثةٍ في صُحفهِ، سواءٌ كانت من القسم المُندرسِ أو من غيرهِ مما لا مُكنة له في الوصولِ إليه.

فالباحثُ مع ابن حزمٍ يجد المنقول المنطقيّ المُقرَّب الذي يُراد له الدخول على المنصوص الشرعيّ بلغة سهلة لا يُراد منها مجرد التعريب فقط، بل يُراد لها أن تكون صياغة جديدة لعمليات البرهان المنطقي التي تتوافق مع النظرة الظاهرية الحزمية، الرافعة للجهل والمزيلة للخفاء.

والرسالةُ في هيكلها الجوهريِّ قائمةٌ على اليقينِ المعرفيِّ الذي يبيّن المقصودَ بالنظريّة الظاهريةِ؛ إذْ الظاهرُ واليقينُ، في ميزان ابن حزم، وجهانِ لعملةٍ واحدةٍ لا يوجد هذا إلا بوجودِ أخيهِ. وهذا المنهجُ الذي استقرَ عليه ابنُ حزمٍ كان أثرًا للاستمداد الثقافيِّ الذي سبق العصرَ الحزميِّ من وجوهٍ يصعبُ تعدادها، ولكنّه تشكَّلَ في نظريّتهِ الظاهريّةِ التي كَمُل بناؤها على يدِ ابن حزمٍ؛ فكان له السهمُ الكبيرُ في تكوينها على هذا الشكلِ النهائيِّ الذي لا يتوافقُ، في بعض القضايا، مع مسالكِ المناهجِ المعرفيّةِ الأُخرى؛ حيث إنَّ النظريّة برُمتها تقومُ على اليقينِ، واليقينُ فحسبُ؛ ومن ثمَّ فهي ترفضُ الظنَّ المعرفيَّ الغالبَ وتتبرأُ منه كليًّا.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

A summary of the message

The research intending to detect cognitive approach Ibn Hazm in terms of the grounds on which it was based, and fork it matters is when Ibn Hazm feedback, though lags, to those foundations.

If directed efforts to devise such curricula content of those measures college and was founded by cognitive Mazanha in the nation's heritage; fun of working commendable and great wisdom, especially as the home of the elicitation of that heritage rich; owned for those parents who loomed in the sky thought the revelations, and the best known among the people mentioned; Among those Endowed Abu Mohammed Ali bin packages Andalusian; who was unable endowed to collect his legacy of abundance on the one hand, and Andrash on the other hand; therefore beating an arrow, and the case that, with that group seeking to highlight his approach Almarafa- though who stands Aoges wary of itself that does that task on and Jhaa- fun bladders obedience poor to pardon his Lord, saying to himself: Ali I abstraction overall approach to cognitive-Hazmi from this heritage diverse, which extends the scope of Knowledge Greece close deliberative one hand, and to knowledge transmission legitimacy on the other hand; Vizzini then for the reader to stand on landmarks that approach; Fagnyh for many molecules Mbthoth in his newspapers, whether section Almenders or other machine which does not have access to it.

Scholar Ibn Hazm with movable between a logical close, and provided between legitimate tight fit and has to be mixed with the transferee makes sense. So who is going to do with Ibn Hazm and project-based reconcile transferred to separate article, and says that between the law and wisdom call.

The message is in the fundamental structure based on the certainty of knowledge, which shows the intended theory virtual; since the apparent certainty and, in the balance of Ibn Hazm, and the two sides of the same coin, but this is no presence of his brother. This approach, which settled upon Ibn Hazm was the impact of the derive cultural already age-Hazmi of the object is difficult population, but make up in his theory of virtual supplemented built by Ibn Hazm; was his share great in the composition of this final form, which does not comply, in some cases , with other cognitive pathways curriculum; where the whole theory is based on the uncertainty, and the only certainty; and therefore refuses to think of cognitive and often disown him completely.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الخاتمة

المقدمـــــة

الحمد لله الذي أنزل كتابه بالحقِ؛ ليكون للنِّاس شرعةً ومنهاجًا. والصلاةُ والسلامُ على خيرِ خلقهِ وأكْرمِ رسلِه محمدٍ بن عبد الله؛ الذي استمسكَ بهذا المنهاجِ، ودعا أمته إليه، فكانت من بعده على بيّضاء نقيّة لا يزيغُ عنها إلا هالكٌ.

أمّا بعـــدُ:

فإنَّ الدراسةَ هذه تتناول موضوعًا نوعيًّا له شأنٌ عظيمٌ في رسم المعالم الكبرى لتراث الأمم، ألا وهو المنهج المعرفي؛ الذي يخطُ طريقًا ذا قواعد كليّةٍ ترتبطُ بها جزئيات كثيرة في المعرفة؛ بحيثُ يَسْهُلُ فهم هذه الجزئيات عند إعادتها إلى كلياتها المعرفيّة، ويتسنَّى -بالتالي- تعليل اختيار الأحكام التي قال بها صاحب هذا المنهج المعرفي، من جهة المصدر الذي صدر عنه، والغاية التي انطلق لأجل تحقيقها.

ولا يمكنُ للباحثِ أن يصلَ إلى هذا التنظير السابق؛ إلا إذا درسَ منهجَ الشخصيةِ المُرادة دراسةً تحليليةً تقف عند المبادئ الكبرى التي شيّد عليها معرفته، والمقاصد العظمى التي برر بها اختياراته؛ ومن ثمَّ يتأتى للباحث، بعد التحليل والتركيب لتلك المضامين، ما يروم إليه من بحثه هذا، والمُعَنْوَنِ له: **بالمنهج المعرفي عند ابن حزم دراسة تحليلية**.

وتلك الدراسةُ بهذا الوصفِ تُعد دراسةً لها فوائدها الجمّة ومنافعها الكبيرة، وتظهر تلك الفوائد والمنافع من خلال تلبية حاجة الباحثين المُلحة إلى الإلمام بالكليات التي تُغنيهم عن كثرة الجزئيات المتدفقة من جوانب عدة في المعرفة، ولا يفي بهذه الحاجة إلا ما كان في مثل هذا النوع من الدراسة.

وعليه؛ فإنَّ دراسةَ المناهج على وجه العموم؛ ذات أهميّة بالغة، وهي غاية في الإفادة ، على وجه الخصوص، عندما تُفردُ تلك الدراسات لرموز الإسلام وعلمائه، وتعتني بمناهجهم وطرائقهم في المعرفة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وتلك الأهمية تكمن في تفرد علماء الإسلام بطرقٍ وأساليبَ في البحث العلمي، قل أن تجدها في دراساتِ الغربِ الحديثةِ؛ بل إن بحوث علماء الإسلام قد استوعبت أصولَ ما توصّل إليه الغرب اليوم من طرقٍ منهجيةٍ، وأحاطت بكل ما له صلةٌ بمواضيع المعرفة، لا سيّما والوحي المنزل هو دستورهم الذي يصدرون عنه، ومرجعهم الذي يلوذون به.

وإذا افتقرَ الأمرُ إلى دراسةِ المنهجِ المعرفي لابن حزم؛ فإنَّ كمالية الصورة لهذا المنهج وجماليتها؛ لا تُنال إلا بتتبع منهجه من خلال نظرية المعرفة عنده، وفي موضوعات النظرية التي تتمحور حول جوانبَ ثلاثةٍ: **أولها**: طبيعةُ المعرفة بين العارف والمعروف. **وثانيها**: مصادر المعرفة والعلاقة القائمة بينها. **وثالثها**: حدود تلك المعرفة ومجالها الذي تدور فيه. مع التنبيه إلى أن الباحث ليس ملزما بترتيب نظرية ابن حزم المعرفية على الأسئلة الكبرى في نظرية المعرفة الفلسفية لسببين: (أولهما) أن ابن حزم لم يكن بصدد تأسيس نظرية فلسفية في المعرفة، مثلما فعل أفلاطون قبله، أو مثلما سيفعل كانط بعده، فالسياقات التداولية تختلف جذريا، و(الثاني) أن تلك الأسئلة الثلاثة نفسها تجاوزتها نظرية المعرفة المعاصرة بعد دخول "الإبستمولوجيا" في منعطف تاريخي جديد.

وقد جهدتُ زمنًا لا بأس به في تفتيش المُعطيات العلميّةِ الثاويةِ في نصوص ابن حزم والمبثوثة في تضاعيف تصانيفه؛ فوجدت المعرفة عنده، في جوانبها الثلاثة، قائمةً على قاعدةِ اليقينِ من جهةِ القبولِ، وقضيةِ الظنِّ من جهةِ الرفضِ؛ ومن ثمَّ فلا يَظهر منهاجُه المعرفي من الجهة الأولى على وجهٍ سليمٍ إلا بإبراز الجانب الآخر الذي يَستندُ إلى الظنِّ عند القائلين به وتوضيح موقف ابن حزم من ذلك المستند الظنّي، **مع العلم أنَّ المعرفة الظنّيّة عند أبي محمدٍ ليست من مكونات نسقه المعرفي، وإنْ كانت من مُبيّناتِهِ.**

فاليقين عنده يُعدّ هدفًا يرمي إليه في المعرفة بعامةٍ، سواءً كانت المعرفة التي يقصدها معرفة قَبْليّة أو معرفة بَعديّة؛ ومن ثمَّ فلا يصح الحكم عند ابن حزمٍ على أيةِ

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

حالٍ ما لم يكن حُكمًا يقينيًّا، يرتدُّ إلى المبدأ الأول الذي يفسر له كل معرفة يريد التحقق منها، وهذا المبدأ تمثله المعرفة الفطريّة (= أوائلُ العقلِ والحسِّ).

ولابنِ حزمٍ في اليقين خاصةً، مبدأٌ يُنافح عنه بشدةٍ؛ ألا وهو صفةُ الثباتِ التي لا تَفاضل فيها، فاليقين،عنده، بأنواعه(= المنطقي، والذاتي، والموضوعي)، حقيقةٌ واحدةٌ غيرُ قابلةٍ للتبعيض، وفي القضية هذه؛ دار النقاش معه بين أخذٍ وردٍّ.

ولم يكن ابن حزم في اشتراطه اليقين بمنأىً عن بقيةِ الفلاسفةِ، إلا أنَّه تميّز عن بعضهم في قضية الشمول اليقيني لكل معرفةٍ؛ فلم يسامح فيما سامح فيه أرسطو من قبلُ؛ إذْ لم يشترطْ أرسطو الاستقصاءَ في كل معرفةٍ؛ بل إنّه قبِل بغلبة الظنِّ في بعض المعارف، بينما ابن حزم لزم الاستقصاءَ والتحري لليقين في كل معرفة، سواءً كانت المعرفة المنشودة صوريةً أو تصديقيةً.

وهذه اليقينيّةُ المنشودةُ تجدها ماثلةً في نظريّة ابن حزم الظاهرية بشقّيها؛ ذلك أنّ الظاهرَ عند ابن حزمٍ **ظاهران: ظاهرٌ لفظيٌّ، وظاهرٌ عقليٌّ**؛ فالظاهرُ اللفظيُّ خاصٌّ بظواهرِ النصوصِ ودلالاتها فهي واضحةٌ ويقينيّةٌ. والظاهرُ العقليُ خاصٌ بدلالاتِ النصوص كذلك، ومُفيدٌ لليقينِ ودالٌ عليه من غير احتمال لمعنى آخر.

ولم يكن ابن حزم جامدًا على القول بالظاهر- كما يبدو لكثير من الناس – حيث يظن بعضهم أن النُقلة في منهجه لا تحصل البتة، والأمر ليس كذلك، لا سيّما في المعارف الشرعية بالذات؛ إذْ هو في بعض تطبيقاته – تلك - يخرجُ عن ظاهرِها إلى ظاهرٍ آخرَ بشرط تحقق اليقين في تلك النُقلة، سواءً كانت النُقلةُ نُقلةً عن ظاهرٍ نصيٍّ أو نُقلةً عن ظاهرٍ عقليٍّ، ففي الظاهر النصيِّ يَشترط وجودَ الدليل المعتبر في صرف هذا الظاهرِ النصيِّ إلى ظاهرٍ آخر. وفي الظاهر العقليِّ يَشترط عدمَ وجود احتمالِ معنًى آخر يضاهي معنى ذلك الظاهر العقليِّ. وعليه؛ **فإنَّ الظاهرَ بنوعيه، عند أبي محمد، هو اليقين ذاتُه**، وهو الذي يسري في منهجه المعرفي من المبدأ إلى النتيجة.

وفي التأسيسِ الكليِّ للمعرفةِ يُحْكِم ابن حزم هذا التأسيس على اليقين كذلك،

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فمصادرُ المعرفةِ عنده منقسمةٌ إلى شقين: **الأول**: المصدر الضروريّ، والذي يمثل اليقين القَبْليّ، **والثاني**: المصدر النظريّ، والذي يمثل اليقين التبعي. وعلى ضوء هذا التقسيم تكون أوائل الحس وبديهة العقل (= المعرفة الفطريّة) هي الركيزة لغيرها من المقدمات والمعارف الأخرى؛ لقبْليّتها في المعرفة اليقينيّة من هذه الجهة، ثم تأتي المعارفُ التبعية (= الكتاب، والسنة، والإجماع، والدليل) في الشّقّ الثاني من هذا التقسيم؛ فتمثلُ اليقينَ التبعي في المعرفةِ من الجهة الأخرى.

وأمّا عن موقفِ ابن حزمٍ من الظنِّ في المعرفة؛ **فإنَّ الظنَّ بإطلاق لا عبرة به عنده، ولا يمثل شيئًا مذكورًا في موضوعات المعرفة**؛ بل إنَّ نقدَ ابن حزمٍ للمخالفين له في المعرفة قائمٌ على أساس تأصيلهم بعض المناحي المعرفيّة على هذا الظنِّ الذي لا يُغني من الحق شيئًا؛ إذْ كان على أولئك، في نظره، أن يُؤسسوا المعرفة على اليقين، وإنْ لم يفعلوا؛ فلا عبرة بمذهبهم الظنيِّ هذا، ولا أثر له في المجال المعرفي.

والظنُّ من جهة ماهيّته، في رأي أبي محمدٍ، ظنٌ واحدٌ مذمومٌ، لا يأتي منه ظنٌّ محمودٌ، وقد استدل على قوله هذا بجملة من الأدلة التي تدلُ، في رأيه، على تحريمِ الحكم بالظنون، وهذه الأدلة تأتي مناقشتها في موطنها.

ورفضُ ابن حزم للظنِّ في المعرفةِ هو نتيجةٌ لازمةٌ لاشتراطه اليقينَ فيها؛ **وما ذاك إلا لواحديّة المعرفة عنده باعتبار هاتين الجهتين**؛ ولذلك تجدُه لا يقبل مصادر المعرفة الظنية جميعها، فهو لا يرى الأخذ بالإلهام ولا الرأي ولا القياس ولا الاستحسان ولا غيرها من المعارف الظنيّة الأخرى؛ ذلك أنّها لا تستند، عنده، إلى دليلٍ يثبت برهانيتها وحجيّتها.

وهذه المعارف الظنيّة، وإن كانتْ موطنًا لفعل المجتهد عند جمهور العلماء؛ فإنَّها ليست كذلك عند ابن حزم؛ إذْ الاجتهاد العقلي، عند أبي محمدٍ، لا يُعد اجتهادًا إلا إذا كان معمولًا به في المصادر المعرفية المعتمدة عنده؛ ولذلك تجده ولّد الدليلَ من تلك المصادر، فأصبح الدليلُ مصدرًا معرفيًّا رابعًا يستند إليه في المعرفة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولابن حزم في عدم اعتبار المصادر الظنيّة وجهاتُ نظرٍ، لها ما لها وعليها ما عليها، تأتي مناقشتها في مظانها.

وقبل الحديث عن الرؤية الكلية لهذه الدراسة، فإن المدخل لها تضمن **ثلاثة تلويحاتٍ** هامةٍ، تأتي نشأة ابن حزم وأثرها في تكوينه المعرفي على رأس تلك التلويحات، وفيها قصة لحياته تجاذبها **طرفان**: **الطرف الأول**: نفسُه، **والطرف الثاني**: عقلُه، ومن خلالهما تكّون ابن حزم معرفيًّا وتمنهج تمنهجًا مميزًا، ولم يسلم بعض علماء الأمة، حتى في عصرنا الراهن، من التفيؤ في ظلال منهاجه. وشاهدُ هذا كله موسوعيته العلميّة التي أتت على جوانبَ متعددةٍ من ثقافة الإسلام ومنطق اليونان، فكان لها أثرٌ واضحٌ لا ينكره إلا مُكابر.

ويلي ذلك تلويحةٌ كان مضمونها منهجه من جهة المفهوم والدلالة، وفيه محاولةٌ لإظهار المعنى التركيبي للمنهج المعرفي عمومًا، من خلال دراسة كل مُفرَدةٍ على حدة، ومن ثَمَّ يأتي الحديث إلى المفهوم الخاص لهذا المنهج عند إضافته لابن حزم ومقارنته بالتعريفات الأخرى التي ورد ذكرها في تلك التلويحة، ولم تَغفلْ التلويحة عن قضية المنهج وعلاقته بنظرية المعرفة وذلك في لمحةٍ جرى الحديث فيها بين ابن حزم وفلاسفة العصر الحديث.

ثم تأتي التلويحة الثالثة التي ركّزت الحديثَ على صناعة البرهان المنطقي عند أبي محمد وأثره في منهاجه؛ حيث تبدّى للباحث مدى سريان منطق اليونان، بعد تقريبه، في جسم المنهج الحزمي، وآية هذا القول مظاهرُ العناية التي لمسها الباحث من ابنِ حزمٍ في تقريبه للمنطق واستثماره له في صناعة البرهان المنطقي، وبدأت الصناعة هذه على إيضاح العلاقة القائمة بين المنطق واللغة وأثرها في تأسيس المنهج. ولعل معالم التقريب لا يمكن تفصيلها في هذه المقدمة؛ لكون هذه التلويحة مليئة بجملة من التفصيلات التي يمكن النظر إليها في مكانها.

وانطلاقًا من هذه الرؤية الكليّة للمنهج المعرفي الحزمي، آنف الذكر، فإنَّ

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الدراسةَ تمحورت في هيكلها على بابين: **الباب الأول: يتناول المعرفة اليقينيّة باعتبارها تعبيرًا عن المعرفة المقبولة عند ابن حزم**، والباحث يحاول في هذا الباب تحليل الصورة الكليّة للمنهج المعرفي عبر فصول يأتي الأول منها حاملًا لمفهوم المعرفة اليقينيّة؛ فيوطئ لأهمية المصطلح وفائدته في الكشف عن مناهج العلوم على وجهٍ مجملٍ، وكونه مفتاحًا لمناهج العلماء على وجه مخصوصٍ، وكان مصطلح اليقين هو المعني بالدرسِ، حيث تم تناوله من الجهة اللغوية تارة، ومن الجهة الاصطلاحية تارة أخرى، ثم تلا ذلك بيان مفهومه وصلته بالمعرفة عند ابن حزم عرضًا ونقدًا، إلى جانب المصطلحات ذات الصلة به من جهة الترادف، ومن جهة التضاد أو التقابل. ثم جاء بعد الفصل الأول، الفصل الثاني والمعنون له بمصادر المعرفة اليقينيّة، وفي طيّاته انقسمت المصادر إلى **قسمين: قسم يمكن تسميته بمصادر المعرفة البشرية أو المعرفة الفطريّة**، وهي أسُّ المعارف النظرية وقاعدتها التي تعود إليها كل معرفة؛ ذلك أنَّ غريزة العقل الفطرية تحوي ضروراتٍ لازمةٍ لتلك الغريزة ترجع إليها كل المقدمات الاستدلالية. **وقسمٌ آخر يمكن تسميته بمصادر المعرفة الشرعية**، وهي عند ابن حزم، **أربعة مصادر: الكتاب، والسنة، والإجماع، والدليل**. وقد قام البرهان، عند ابن حزم، على ثبوت الوحي بالرجوع إلى تلك المقدمات الفطرية في القسم الأول السابق ذكره؛ فالتوحيد، والنّبوّة، والحدوث مقدماتٌ ثابتةٌ برجوعها إلى المقدمات الفطرية، فهي المستند الذي تستند إليه مصادر المعرفة الشرعية.

ومما ينبغي ذكره في هذه المقدمة أنّ المعرفة الفطريّة تتضمن **معرفتين: المعرفة الحسيّة، والمعرفة العقليّة**. وتعتبر المعرفة الحسيّة، في رأي ابن حزم، مكملًا أوليًّا للمعرفة الفطريّة، وذلك من خلال جملة من المسائل كان مبدأها بذكر أهميّة المعرفة الحسيّة، يتلوها تفصيلٌ منطقيٌ لكيفية حدوث الإدراك الحسيّ للنفس الإنسانية، ودور العقل في توصيل العلم بهذه المدركات الحسيّة لتلك النفس المُدرِكة. وكان من أبرز المسائل التي تناولها هذا الجزء من البحث؛ موقف ابن حزم من الشُّكاك ومجادلته لهم في المعرفة بالواقع الخارجي. ثم تأتي المعرفة العقليّة بعد ذلك، على اعتبارها مُكملًا ثانيًا

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

للمعرفة الفطريّة، وعلى وجهٍ ذُكرَ تفصيله في تضاعيف البحث، ومن ذلك ما احتوته هذه المعرفة من مسائلَ كان مستهلها بيانًا لمفهوم العقل بنوعيه الغريزي والعملي، ثم تلا ذلك مفهوم العقل ووظيفته التي أُنيطت به؛ **حيث كان الغريزيُّ منه مخولًا بالتجريد وإنتاج الكُليّ، وأما العقل العملي فكان من أبرز وظائفه تشييد النظرية الخُلقية كما يفهمها ابن حزم**. وبما أنَّ البحث تناول مبادئ العقل فقد تناول أيضًا نهاياته التي ترتدُّ في تأصيلها إلى تلك الأوليّات العقليّة. وفي نهايةِ الحديثِ عن المعرفةِ العقليّةِ تمت الإشارةُ إلى الصلةِ الوثيقةِ بين الحسِّ والعقلِ في العمليّةِ الإدراكيّةِ، وكان لمسألةِ الحسنِ والقبحِ حضورٌ تطبيقي يبين صلتها بالمعرفةِ الفطريةِ عند ابن حزم، وتم نقده في جوانبَ منها؛ كإبراز تناقضه في هذه المسألة، لا سيّما من جهةِ خصائص الأشياء الذاتيّة.

ومن كُبرى مسائل هذا الباب، والتي لها عُلْقَةٌ بطبيعة المعرفة، تقرير ابن حزم للصلةِ القائمة بين الحسِّ والمدرَك الحسيِّ في العملية الإدراكيّة، وأنَّها تقع ضرورةً بمجرد توفر الشروط وانتفاء الموانع، مع التأكيد على أنَّ للموضوعِ المدرَك وجودًا مستقلًا عن إدراكِه؛ أي أنَّ وجودَه لا يتوقفُ على إدراكِه. وابن حزم في طبيعةِ المعرفةِ يفرّقُ بين ما كان معرفةً مباشرةً للواقعِ الموضوعي، وما كان معرفةً غير مباشرة (=استدلاليّة) يختص بها العقل في الاستدلال على الغائب، وأنّ ذلك من خصائصِ العقل التي يتجاوز بها المدركات الحسيّة إلى ما وراء ذلك.

ومن مسائل الباب **مسألة الكليّ** وصناعة العقل الغريزي له، فالكلي في المعرفة تجاذبته مدارسُ عدةٌ، وكان ابن حزم واحدًا من تلك المدارس، فبينما المدرسة الواقعية تقول بوجود الكليّ في الذهن وفي الواقع الخارجي – مع الخلاف القائم بين أصحاب هذه المدرسة في علاقة هذا الكلي بجزئه من حيث المُحايثة والمُفارقة – إذا بالمدرسة التصوريّة تعتبره مجرد مفهومٍ ذهنيٍّ ليس له وجود في الخارج، ثم تأتي المدرسة الاسمية فتقول: إنّ الكلي مفهومٌ ذهنيٌّ ليس له مدلول لا في داخل الذهن ولا في خارجه.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولعل الخلاف القائم بين الاسميين والوقعيين هو في وجود الكلي لا في مدلوله. أما إذا وصلنا إلى قضية إدراكه فإن المدرسة التصورية تلتحق بالاتجاه الواقعي الذي يقول بإمكان معرفة مدلول الكلي بالعقل، ما دام له وجود ذهني مطلق، بينما الاسمية تنفي وجود المطلق في الأذهان كما أنها تنفي وجوده في الأعيان. فالكلي عند هذه المدرسة مقيد في الذهن بلباس اللغة لا غير، وقد يكون ابن حزم من هذه المدرسة في بعض نصوص له، و**قد يكون أقرب إلى المدرسة التصورية في بعض نصوص أخر**، إلا أنَّ الباحث لاحظ له نصًا مُشكلًا في مسألة الكلي لا تجعله تصوريًا من كل وجه. والنقاش في وجه الإشكال المشار إليه يأتي بيانه- بإذن الله- عند تناول المسألة في موقعها المخصص لها من هذا البحث.

ثم يأتي من بعد ذلك مبحث المعرفة المكتسبة التي كان الاستهلال الأول لها بالحديث عن المعرفة التجريبية، ودور الاستقراء بركيزتيه (= السببية والاطراد) في هذه المعرفة عند ابن حزم.

ثم يتبع المعرفةَ التجريبيّةَ **الوحيُ** ومباحثُه، فتم تناول مفهومه على وجه العموم، ومفهومه عند ابن حزم على جهة خاصة، ثم يلي ذلك البراهين الحزميّة التي يبرهن بها أبو محمد على ثبوته سواء كانت تلك البراهين داخلية أو خارجية، مع الإشارة إلى نظرية الصَّرْفة وموقف ابن حزم منها، وما صلة هذا الوحي بمراتب البيان التي قررها ابن حزم، وخُتِم القول في هذه المعرفة بعلاقة العقل بالنقل عند أبي محمدٍ.

ثم يلي ذلك **الإجماع** في المعرفة عند ابن حزم؛ حيث يمثل مصدرًا **ثالثًا**؛ حاول الباحث في هذا المصدر أن يُعّرف به تعريفًا معرفيًا يبين فيه مفهومه من جهة اللغة والاصطلاح، ثم يتبع ذلك بحُجّيته عند أبي محمدٍ، ومدى ارتباطها بمنهاجه المعرفي كجهة مكملة لتعريفه المفهومي.

ثم يتلو الإجماعَ مصدرٌ **رابعٌ** سمّاه ابن حزم **الدليل**، وله مفهومه الحزمي الخاص به، والذي يميزه عن مفهومه العام عند الأصوليين بما فيهم ابن حزم نفسه؛ حيث

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يدرك ابن حزم الفرق بين مفهوم الدليل العام ومفهومه الخاص. وكان هذا المصدر منتوجًا بطريقة منطقيّة لا تخلو من فطريّتها المنطقيّة تارة، ولا تبعد عن الصناعة المنطقية تارةً أخرى، فهما طريقتان سلكهما ابن حزم في صناعة هذا الدليل الذي يغنيه عن **القياس الأصولي**، ويحقق له – في بعض أنواعه – ما يُعرف بالقياس المنطقي. وتلك الصناعة تولَّدَ منها ما يمكن تسميته **بالدليل النصيّ**، في قسمه الأول؛ لكونه موَلّدًا من النصِّ الشرعيِّ. وفي قسمه الثاني بما يُسمى **الدليل الإجماعي**؛ لكونه مندرجًا تحت مفهوم الإجماع في الاعتبار الحزمي. وقد أظهر الدليل، من خلال التطبيقات المعرفية، براعة ابن حزم في استثمار المنطق باعتباره آلة مولدة له.

والباب الثاني: يتناول المعرفة الظنيّة، **باعتبارها نسَقًا خارجًا عن مكونات المعرفة عند أبي محمدٍ**، وتوضيح موقفه منها ومناقشته فيها، فجاء الفصل الأول ليُبيّن مفهوم الظنِّ لغةً واصطلاحًا، ثم تلا ذلك مفهومه عند ابن حزم **عرضًا ونقدًا**. وتلا الفصلَ الأول الفصلُ الثاني، الذي يحمل في مضامينه مصادر المعرفة الظنيّة التي دار عليها النقاش من جهة قبولها عند الجمهور، ورفضِها عند ابن حزم، ونحوٍ من تلك المسائل ذات الصلة بهذا الفصل، **وقد اختار الباحث أشهر تلك المصادر؛ لاتفاق الجمهور عليها من جانب، ورفضِ ابن حزم لها من جانبٍ آخر، ولأجل أنها كانت كافيةً في عرض موقف الفريقين عرضًا يُغني عن ذكر مصادر أخرى**؛ فكان الإلهام، ثم الرأي الذي يحتوي كلًا من القياس والاستحسان.

وفي الفصول التي انطوى عليها البحث تجد أبرز مسائل هذا الباب ممثلةً في **القياس الأصولي** الذي شنّ عليه ابن حزم حربًا أجلب عليه فيها كل ما أوتي من مُكنةٍ حجاجيّةٍ؛ للصدِّ عنه ونبذِ متخذيه طريقًا إلى المعرفة. وقد قامت المسألة في هذا المبحث على عناصر كان من أهمها مفهومه في اللغة والاصطلاح، وموقف ابن حزم منه، مع مقارنة موقفه هذا بموقف سلفه من أهل الظاهر، حيث تضمن موقفه من القياس الأصولي؛ **الكلام عن تعليل أفعال الله وصلتها بالتعليل الأصولي**، ثم تلا ذلك حديثٌ عن **القواعد الكليّة التي كانت مِعول هدمٍ للقياس الأصولي من وجهة النظر الحزميّة.**

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولم تكن المعارف اليقينية التي تضمنها الباب الأول غائبةً عن ذهن ابن حزم؛ إذْ كانت مستثمرة عنده في إبطال القياس الأصولي كذلك.

وإني لأستطيع القول – بعد هذه التقدمة – : **إنّ الذي لا يقرأ ابنَ حزم من حيث اعتبار اليقين والظن في المعرفة عنده؛ فإنَّ قراءته تلك ستكون قراءةً ناقصةً، يعتريها ما يعتريها من السطحية والقصور في الفهم.**

وقد نهجت في قراءتي لمنهج ابن حزم نهج العارض من جهةٍ، والناقد من جهةٍ أخرى، ولم أُغفل مقارنةَ منهجه بمنهج بعض رموز علماء الإسلام، **كالغزَّالي وابن تيمية** في جملةٍ من المسائل؛ بل عمدت إلى مقارنة منهجه ببعض **فلاسفة اليونان، كأرسطو، وأفلاطون؛ وبعضٍ من فلاسفة الغرب المحدثين، كديكارت، وهيوم، وكانط.**

وكان هدفي من هذه المقارنات أن أحدد موقع ابن حزم بالنسبة لغيره في هذا الحقل المعرفي المتلاطم؛ لأن تلك الطريقة تظهر للقارئ منهج ابن حزم بشكل أفضل من مجرد الاكتفاء بِطَرْقِ مِنهاجه طرقًا وصفيًا تحليليًا لا مقارنة فيه.

وكانت تلك الدراسة مشيدة على الهيكل التالي، وفيها:

المقدمـــة.

المدخـــل، وفيه:

أولًا: نشأة ابن حزم وأثرها في تكوينه المعرفي.

ثانيًا: المنهج المعرفي مفهومه وعلاقته بنظرية المعرفة.

ثالثًا: صناعة البرهان المنطقي وأثره في منهجيّة ابن حزم.

وفيه العناصر التالية:

١ – مظاهر عناية ابن حزم بالمنطق.

٢ – علاقة المنطق باللغة وتأسيس المنهج.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣- معالم التقريب الحزمي للمنطق الأرسطي.

٤- الحدّ الأرسطي وأثره العلمي على منهجيّة ابن حزم.

٥- قواعد التصحيح اللغوي للمنطق الأرسطي عند ابن حزم.

الباب الأول: المعرفة اليقينيّة، مفهومها ومصادرها، عند ابن حزم.

الفصل الأول: مفهوم المعرفة اليقينية.

المبحث الأول: مفهوم اليقين.

أولًا: المدخل المفهومي لليقين:

ثانيًا: مفهوم اليقين وصلته بالمعرفة عند ابن حزم.

وفيه العنصران التاليان:

١- تقاطع الفلاسفة مع ابن حزم في اشتراط اليقين المعرفي.

٢- مناقشة ابن حزم في اشتراط اليقين في المعرفة.

المبحث الثاني: اليقين والمصطلحات ذات الصلة.

أولًا: المصطلحات المرادفة.

وفيه العنصران التاليان:

١- الظاهر وصلته بالتأويل والمجاز.

٢- القطع، والحقيقة، والعلم.

ثانيًا: المصطلحات المقابلة. وفيه عنصرٌ وحيدٌ.

١- الشّك.

الفصل الثاني: مصادر المعرفة اليقينيّة.

المبحث الأول: المعرفة الفطريّة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أولًا: المدخل المفهومي للفطرة.

وفيه العنصران التاليان:

١- مفهوم الفطرة في اللغة.

٢- مفهوم الفطرة في الاصطلاح.

ثانيًا: مراحل تكامل الفطرة ومفهومها وقيمتها المعرفيّة عند ابن حزم.

وفيه العنصران التاليان:

١- المكمّل الأول للمعرفة الفطرية (= المعرفة الحسيّة) وفيه:

- أهميّة الحسّ في المعرفة.

- كيفيّة حدوث الإدراك الحسّي.

-النفس وإدراكها.

-تصور الوجود الواقعي عند الشُّكاك وموقف ابن حزم منه.

٢- المكمّل الثاني للمعرفة الفطريّة (= المعرفة العقليّة)، وفيه:

* مفهوم العقل:

- حدّ العقل الغريزي (= النظري).

- حدّ العقل العملي.

* وظيفة العقل:

- وظيفة العقل الغريزي:

- العقل الغريزي والتمييز.

- العقل الغريزي وتكوين الكلي.

- الكلي لدى ابن حزم.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

- العقل الغريزي ودلالته على الغيب.

- وظيفة العقل العملي (= النظرية الخلقية).

* حدود العقل (= نهاية العقل):

ثالثًا: الأوليات العقليّة ودورها في المعرفة عند ابن حزم.

وفيه العناصر التالية:

١- مفهوم الأوليّات العقليّة وماهيتها.

٢- علاقة الأوليّات العقليّة بالغريزة العقليّة.

٣- كُبرى خصائص الأوليّات العقليّة.

٤- الأوليات العقليّة بين التقعيد والتطبيق.

٥- الصلة بين الحسّ والعقل في العمليّة الإدراكية.

٦- الحُسن والقُبح وعلاقتهما بالمعرفة الفطريّة.

المبحث الثالث: المعرفة المُكتسبة.

أولًا: المعرفة التجريبيّة.

وفيه العنصران التاليان:

١- مفهوم الاستقراء ودوره في المعرفة التجريبيّة.

٢- السببيّة والاطراد ودورهما في تكْوين الاستقراء.

ثانيًا: الوحي عند ابن حزم.

وفيه العناصر التالية:

١- المدخل المفهومي للوحي.

٢- مفهوم الوحي عند ابن حزم.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣- براهين ثبوت الوحي عند ابن حزم.

٤- الوحي وصلته بمراتب البيان.

٥- العلاقة بين الوحي والعقل عند ابن حزم.

ثالثًا: الإجماع عند ابن حزم.

وفيه العنصران التاليان:

١- المدخل المفهومي للإجماع.

٢- حُجيّة الإجماع وارتباطها بالمنهج المعرفي عند ابن حزم.

رابعًا: الدليل عند ابن حزم.

وفيه العنصران التاليان:

١- المدخل المفهومي للدليل.

٢- مفهوم الدليل عند ابن حزم.

-الدليل بمفهومه العام.

-الدليل بمفهومه الخاص:

-الدليل النّصّيّ.

-الدليل الإجماعيّ.

الباب الثاني: المعرفة الظنيّة مفهومها ومصادرها وموقف ابن حزم منها.

الفصل الأول: مفهوم المعرفة الظنية عند ابن حزم.

المبحث الأول: مفهوم الظن.

المدخل المفهومي للظن.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفيه العنصران التاليان:

١- مفهوم الظن في اللغة.

٢- مفهوم الظن في الاصطلاح.

المبحث الثاني: مفهوم الظن عند ابن حزم.

الفصل الثاني: مصادر المعرفة الظنيّة وموقف ابن حزم منها.

المبحث الأول: الإلهام عند ابن حزم.

أولا: المدخل المفهومي للإلهام.

وفيه العنصران التاليان:

١- مفهوم الإلهام في اللغة.

٢ - مفهوم الإلهام في الاصطلاح.

ثانيًا: الإلهام عند ابن حزم.

المبحث الثاني: الرأي عند ابن حزم.

أولًا: القياس الأصولي عند ابن حزم.

وفيه العنصران التاليان:

١- المدخل المفهومي للقياس.

٢- موقف ابن حزم من القياس الأصولي:

- تعليل أفعال الله عند ابن حزم وصلته بالتعليل الأصولي.
- القواعد الكليّة في هدم القياس الأصولي عند ابن حزم.
- المعارف اليقينية ودورها في إبطال القياس الأصولي عند ابن حزم.

ثانيًا: الاستحسان عند ابن حزم.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفيه العنصران التاليان:

١- المدخل المفهومي للإستحسان.

٢- موقف ابن حزم من الاستحسان.

الخاتمـــــة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومعلوم أنَّ ابن حزم عَلَمٌ على رأسه نارٌ تناوله الباحثون في شتى الفنون التي عُرف بها، وعلى مختلف المناهج الصالحة لكل فنٍ من تلك الفنون التي قصد الباحث أن يتناول ابن حزم من خلالها، وتلك الأبحاث - في نظري - ما بين سابقٍ ومقتصدٍ، ومن أبرز تلك الدراسات المنهجية، والمُعَدَّة من السابقين رتبة؛ دراسة الفيلسوف المعاصر: **(طه عبد الرحمن)** في كتابه :**تجديد المنهج في تقويم التراث**، ولكنَّ تلك الدراسة اقتصرت على جانبٍ جزئيٍّ من تراث ابن حزمٍ يرمي إلى بيان أوليّة ابن حزم في تقريب المنطق باعتباره أنموذجًا فريدًا في هذا الباب.

وأما الدراسات التي أرادتْ رصد المعالم الكبرى لمنهج ابن حزم فكان منها دراستان:

الأولى: دراسةٌ بعنوان: **أثرُ المنطق اليوناني في المنهجيّة الأصولية عند ابن حزم** للباحث: **(سي محمد بوالنيت)**، وهي رسالةٌ في جامعة محمد الخامس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، لم تطبع بعد، أشرف عليها د. عباس أرحيلة. والباحث أقام رسالته على ثلاث قضايا أساسية:

الأولى: دوافع ابن حزم لتقريب المنطق.

والثانية: تقريب ابن حزم للمنطق نفسه.

والثالثة: أثر هذا التقريب على المنهجية الأصولية عند ابن حزم.

وقد لحظتُ عليها ملحظًا مهمًا؛ حيث وجدتُ أنَّ الباحث تجنى على ابن حزم في رسالته المذكورة لمّا قارنه بمناطقة العرب في موضوع الدلالة؛ وفي ذلك يقول: (... أما ابن حزمٍ فهو لا يأخذ المطابقة على أنَّها إحدى سُبل الدلالة، بل يأخذها على أنَّها السبيل الأوحد، فيأخذ بالدلالة الأولى(= المطابقة)؛ لأنَّها تجسد التطابق الكلي بين اللفظ والمعنى، ويقبل بالثانية(= التضمن)؛ لأنها تمثّل التطابق الجزئي بين اللفظ والمعنى، **ويطرح دلالة الالتزام لخلوها من شرط التطابق، حيث لا نجد لهذا الصنف**

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

عنده ذكراً)[1]. فزعم الباحث أن ابن حزم لا يعتبر دلالة الالتزام في منهجه، ليس هذا فحسب بل زعم أنَّ ابن حزم لم (يلتفت إلى الالتزام الدلالي في صورته المنطقية المضيّقة)[2]. والباحث كرّر هذا المعنى في مواضع من رسالته[3]، ونصَّ على ذلك في خاتمة البحث[4].

ولم يكن صاحب الرسالة المذكورة مُحقًا في النتيجة الكبرى التي توصل إليها وزعم فيها أنَّ ابن حزم كان مهدرًا لدلالة الالتزام في الخطاب الشرعي؛ إذْ دلالة الالتزام (أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازمٌ من خارجٍ، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه)[5]، وهذا الأمر متحققٌ في جملة من تطبيقات ابن حزمٍ، فضلًا عن تنظيره لذلك في **مبحث الدليل** الذي سيأتي تفصيله لاحقًا. وقد تحققت هذه الدلالة لابن حزمٍ عند تعرضه لقول الله تعالى: (وورثه أبواه فلأمه الثلث)، وفي ذلك يقول: (وذلك أنَّ المال ثلثٌ وثلثان، والمال للأبوين وللأم منه الثلث؛ النتيجة: فالثلثان للأب)[6]، وهذه دلالة التزام لم يدل عليه النّص بكليّته ولا جزئيّته، فلا ذكر للثلثين ألبتة؛ ومع هذا، فابن حزم يقول بها ويشترط لها عدم احتمال معنىً آخر ينافس هذا المعنى المأخوذ من مفهوم النص، **وهذا هو الموطن الذي يختلف فيه ابن حزمٍ مع الأصوليين في هذه الدلالة؛ حيث إنَّ الأصوليين يتوسعون فيها وابن حزم يقتصر على معناها المشروط الذي سبق التنبيه عليه بالمثال**، ومن ثمَّ فإنَّ ابن حزم يقول بالدلالات الثلاث مع شرطه المذكور الذي يحقق له اليقين في المعرفة.

---

(١) انظر: أثر المنطق اليوناني في المنهجيّة الأصولية عند ابن حزم، للسيي محمد، ص١٧٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٩٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٧٨، ص١٩١، ص١٩٣.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٣٤٥.

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ١/ ٣٩.

(٦) رسائل ابن حزم، ٤/ ٢٥٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الثانيـة: دراسـة بعنـوان: ظاهريـة ابـن حـزم الأندلـسي نظريـة المعرفـة ومنـاهج البحث، للباحث: (أنور الزعبي)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط٢ ، ٢٠٠٩م.

وهي من الدراسات الأولية التي اعتنت بالكشف عن نظرية المعرفة ومناهج البحث عند ابن حزم، وقد سدت هذه الدراسة مسدًا مهمًا في مجال المعرفة ومناهج البحث في الحقل الفلسفي، إلا أني أجد ملحظًا منهجيًا على هذه الدراسة، بالرغم من مكانتها في المجال الذي اعتنت به إذا ما قورنت بغيرها، وهذا الملحظ، في نظري، يتمثل في عدم ظهور التناسق المنطقي والترابط المنهجي بين فصول البحث في هيكله، من جهة التمحور حول ركيزة رئيسة تجمع تلك الفصول في منظومة تعلل تناسقها على هذا الشكل، وتتنتظم جزئياتها، ويبرزُ المنهج الحزمي من خلالها بروزًا لا تشويش فيه، فلا تجد -على سبيل المثال- محورية اليقين الفاعلة في منهج ابن حزم ظاهرة عند الباحث ظهورًا يفي بغرض الدراسة، بل اليقين عنده مبحوث في معزل عن بقية الفصول الأخرى وعلى وجه الإشارة فقط.

والثالثة: دراسة بعنوان: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، للباحث: (سالم يفوت)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط الأولى ١٤٣٠ للهجرة.

وقد نص في مدخل الرسالة أنه يهدف إلى إبراز الرؤية التي يصدر عنها ابن حزم، وذلك من خلال الخطاب الحزمي الذي يواري كثيرًا من صور تلك الرؤية الكلية، فالباحث انصرف همه في دراسته إلى كسر الفكرة السائدة عن المذهب الظاهري والتي تقول بوقوفه على الدلالة الحرفية فقط[1]. وقد أجاد سالم يفوت في الإشارة إلى نسقية ابن حزم وأصالته المنهجية وأهميته الفلسفية من جهة تفرده عن ظاهرية داود ومنطقية أرسطو، وإن غلب عليه المنهج التاريخي المقارن الذي يبين تأثر ابن حزم بالملابسات التاريخية لعصره، وتأثيره في الفكر الفلسفي اللاحق، ولم يسلم من الجنوح

(١) انظر: ابن حزم والفكر الفلسفي، ص ١١ – ١٢ .

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

التأويلي الأيديولوجي أحيانًا.

وبعـــــد:

فإنَّ هذا العمل ما كان له أن يبلغ ما بلغ لولا الله العزيز الوهاب وتوالي نعمه وفضله جل في علاه؛ فالشكر كله لله العلي القدير، والحمد لله الذي وفقني وهيأ لي الأسباب لإتمام هذه الدراسة، فله الحمد والشكر من قبل ومن بعد.

وإنَّ من أحق الناس بالشكر بعد الله تعالى؛ والديَّ الكريمين اللذين تعبا على تنشئتي في صغري وآثرا على نفسيهما أمورًا من أجلي فالله أسأل أن يجزيهما خير ما جزى محسنًا على إحسانه وأن يتغمدهما بواسع رحمته ويسكنهما الفردوس الأعلى من الجنة؛ إنه رحيم ودود.

كما أنظم قلائد من الشكر والعرفان لفضيلة أستاذي وشيخي الكريم سعادة الأستاذ الدكتور سعد بن علي الشهراني لتفضله بالإشراف على هذه الدراسة، فقد غمرني بلطفه وصفحه وخلقه الجم، ومهّد لي جملة من الصعاب، فجزاه الله خير الجزاء وبارك له في نفسه وأهله وماله.

و أتقدم بالشكر والتقدير إلي الشيخين الفاضلين:

سعادة الدكتور .... وسعادة الدكتور .... لتفضلهما بتحكيم الرسالة والتكرم بتسديدها وتقويمها؛ فشكر الله لهما وأجزل لهما الأجر والثواب.

وأشكر كذلك كل من ساعدني في هذه الرسالة بتقديم نصيحة أو مشورة أو إفادة أو تشجيع، وأخص بالذكر فضيلة الشيخ عيسى بن محسن النعمي الذي أزجي له امتناني وتقديري فقد مكثنا مليًا مع مضامين الرسالة وأفدت منه كثيرًا، فجزه الله خير الجزاء وأسبغ عليه نعمه تترا.

وأتقدم بجزيل الشكر إلى زوجتي وأولادي الذين تعبوا معي وتحملوا انشغالي عنهم وتقصيري في حقوقهم من أجل إتمام هذه الدراسة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وأسأل الله العلي الكريم أن يجزي الجميع عني خير الجزاء، وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه، وأن يكون في موازين الحسنات يوم القيامة؛ إنّه ولي ذلك والقادر عليه.

وختامًا: فقد بذلت في هذه الرسالة جهدي وما استطعت من وسعي، ومع ذلك، فليست خالية من الزلل ولا الخلل، وأسأل المولى عز وجل أن يغفر لي زللي وخللي إنَّه سميع مجيب.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المدخـــل

المدخـــل

وفيــه :

- **أولاً : لمحةٌ عن حياةِ ابن حزمٍ وأثرها في منهاجه المعرفي.**
- **ثانيًا : المنهجُ المعرفيّ مفهومه وعلاقته بنظرية المعرفة.**
- **ثالثًا : المنطقُ وصناعةُ البرهان الحزمي.**

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

۞ أولاً: لمحةٌ عن حياة ابن حزم وأثرها في منهاجه المعرفي:

ما إنْ يقرأ المرء قصة حياة ابن حزم التي روى كُبرى أحداثها هو بنفسه؛ إلا ويُكْبِرُ فيه همتَه العالية وتفانيه العجيب في الدفاع عن المبدأ الذي يعتقده ويُنظر له. وسيكون القارئ **بهذه القراءة الكليّة** مُنصفًا لابن حزم من حيث مآل هذه القراءة ونتيجتها الغالبة، هذا من جانب، وأما الجانب الآخر، فسيعثر – خلال قراءته تلك – على سقطاته وزلاته، وهنا ينبغي عليه أن يزن ابن حزم بميزان العدل والانصاف؛ فلا يَغْمِطُه حقَه ولا يُهمل نقدَ خطئه.

ولو لم يكن من محاسن ابن حزم إلا تضحيته بزخرف الدنيا التي أقبلت عليه بخيلها ورَجلها؛ لكفى بها منقبةً وتيهًا، لا سيّما والطريق الذي اختاره في الدفاع عن الحق ليس طريقًا سهلًا وميسرًا؛ بل إنَّه محتفٌ بأصناف من المحن والفتن التي لا قِبل لكثيرٍ من أُولي القوة من الرجال بها، هذا ما سيظهر جليًّا أمام مَن استعرض قصة حياة ابن حزم وما جمعتْ في طيّاتها من قصةٍ للنفس وقصةٍ للعقل؛ فهي قصص متتابعة وأحداث عظيمة؛ فتارة تكون مع نفسه وتارة تكون مع عقله. وحُقَّ لقائلٍ أن يقول: (... وكل مَنْ قرأ تراث ابن حزم بإمعانٍ؛ أكبرَ فيه العقلَ الواسعَ، والفكرَ الخصبَ، والغورَ البعيدَ، والعبقريّةَ العجيبةَ)[1]؛ ذلك أنَّه (أحد الشخصيات التي كان لها شأن عظيم، فهو من أنبغ الثمرات التي انشق عنها فردوسنا المفقود: الأندلس؛ فهو من أعلام الدين، والشعر والأدب والتاريخ والفلسفة والسياسة)[2].

وإذا حُق لي أن استبق أحداث حياته وما تمخضَ عنها من آثار على تكوينه الشخصي وتكوّنه المعرفي؛ فلعلي أشير إلى طرف من تلك الآثار، وعساه من أكبر الآثار التي عُرف بها ابن حزم على مدى تاريخه؛ **وذلك متمثل في اليقين الذي تخلل قصة نفسه**

(١) دراسة في المفاضلة بين الصحابة، لابن حزم، تحقيق: سعيد الأفغاني، ص٣.

(٢) ابن حزم وموقفه من الإلهيات، لأحمد الحمد، ص٩٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

وقصة عقله على السواء، فلم يسلم منها ابن حزم نفسه لا طبعًا ولا لغةً ولا معرفةً؛ ولذلك كانت هذه النظرية ركيزةً من ركائزه الكبرى في منهاجه المعرفي.

وهذه **اليقينية المنشودة** أتت حصيلة اجتماع أمور من أهمها؛ **الأول: طبيعة ابن حزم الذاتية التي فُطر عليها ونشأة العز والجاه التي ترعرع فيها. والثاني: ما حصل على تلك الذاتية الحزمية من وقائع السنين وتقلب الأحداث مما تأباه نفسه لا سيما ما كان ضدًا لرفعته وعلو شأنه**. وعلى ضوء هذين الأمرين المرتبطين ببعضهما؛ جاءت هذه النتيجة ماثلةً في هذه النظريّة.

وفي وصف الأحداث السياسية العنيفة التي وقعت على رقعة الأرض التي كان ابن حزم يقطنها ويقضي وقته بين جنباتها، وكان لها أثرٌ بليغٌ على شخصيته= يقول آسين بلاثيوس ASIN PALACIOS: (إنَّ ابن حزم قد عاين من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين في نفسه، وشاهد من مساءات الفوضى السياسية التي ضربت على الأندلس بُجرانها[1] في أيامه ما نفّرَ نفسه، وأُوذي في نفسه وكرامته بما لقي من الاضطهاد...)[2].

ومن أبرز الأمور المندرجة في الأمر الثاني (=وقائع السنين) والمتضمنة فيه؛ الوسط الفكري الذي عاشه ابن حزم – وهو بلا شك كان وسطًا مُحاطًا بالاضطرابات السياسية الخطيرة التي عاصرها ابن حزم وذكر طرفًا في توصيفها[3]–؛ حيث كان ذلك الوسط الفكري ذا اتجاهاتٍ متعددةٍ، فهو من جهة الأعراق متنوعٌ، ومن جهة العقائد

---

(١) بُجْرٌ وبُجْرانٌ بضمهما تعني: الدَّاهِيَةُ. انظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مادة: (بجر). وأصل اللفظة عند ابن فارس: تعقُّد الشّيء وتجمُّعُه. انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، المادة نفسها.

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثا لثيا، نقله عن الأسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٥٥م. ص٢١٦.

(٣) انظر: رسائل ابن حزم، ٢/ ١٩. وانظر: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، لزكريا إبراهيم، ص٢٢ فما بعدها. وانظر: دولة الموحدين للصلابي، ص٢٨٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

والأديان متفرقٌ؛ فكان الطابع للمجتمع آنذاك - من الجهة الفكريّة - ذا اتجاهاتٍ معرفيةٍ يُغالب بعضها بعضًا، فالاتجاه العباسي لم يقتصر على البياني والبرهاني[1]، بل كان يمزج بينهما أحيانًا، وأحيانًا أخرى يمزج بين البياني والعرفاني.

فلمَّا رأى ابن حزم أن هذا الوسط المعرفي بنُظمه السابقة لا يفي بالمقصود الذي يتطلع إليه؛ أراد تخطّيه إلى نظامٍ معرفيٍّ من نوعٍ آخر، يكون ذا ميسم يخالف بعضًا من تلك الاتجاهات المعرفية؛ فيعود بالمعرفة إلى النبع الصافي والخالي من الكدر؛ فأسّس - بناء على تلك الرؤية - منهجًا معرفيًا مُتفردًا ركيزته الظهور اليقيني. وفي معنى هذا الكلام يقول ابن حزم: (واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه)[2].

فهذا هو الشعار الذي دعا إليه ابن حزم ونافح عنه وعادى ووالى فيه، وكان هذا الشعار مستهدفًا بالدرجة الأولى أصحاب الاتجاه العرفاني من متصوفة وشيعة[3].

ولم يُصبْ الجابري – من كل وجه - في توصيفه إرادة ابن حزم بمذهبه الذي استقر عليه ورَضِيه في المعرفة؛ من أنَّه أراد أن يتجاوز بذلك المذهب، الاتجاه البياني، والاتجاه البرهاني لا سيّما في الجوهر التأسيسي لكلا الاتجاهين، ولم يُصبْ، كذلك، من جهة الدافع الذي حمل ابن حزم على هذا المحمل؛ حيث جعل الجابري دافع ابن حزم – وراء منهاجه - دافعًا سياسيًا يُسيّس به التراث؛ ليغالب تلك الاتجاهات؛ إذْ منهج ابن حزم في حقيقته وكليّته يعتمد على كلا الاتجاهين من الواقع العلمي الذي يَدينُ الله به، ويقرنُ، أبو محمد، بين هذين الاتجاهين في جملةٍ من المسائل المنثورة في مصنفاته.

ومن وضوح هذا المنحى المعرفي لدى ابن حزم؛ فإنَّه لا حاجة في البرهنة عليه،

---

(١) الذي قصره عليه الجابري، انظر: تكوين العقل العربي، للجابري، ص٢٩٨. وانظر: نحن والتراث، للجابري، ص٨٨.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٢/ ٩١.

(٣) انظر: تكوين العقل العربي، للجابري، ص٢٩٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لا سيّما والأمر بيّنٌ في دلائله ومسائله، وهو موجودٌ في تضاعيف تصانيفه.

وابن حزم – في اتجاهه المعروف – وإن كان يخالف الجمهور في مسائل له فيها أدلة ووجهات نظر؛ فإنَّه يشترك معهم في كثير من المسائل الأخرى، سواءٌ كانت في الأصول أو في الفروع، وهذا يدل دلالةً واضحةً على بُعده كل البُعد – كما هو حال غيره من أهل العلم المُحققين – **عن تسييس المنهج الذي اختاره في المعرفة، وأنَّ تهمة الجابري للمنهجِ الحزميِّ خاليةٌ من البرهان**[1]**، وقائمةٌ على مقولة المستشرقين ومَن سار على مسلكهم من الحداثيين الخوالف حينما زعموا أنَّ التراث الإسلامي، والإسلامي فقط، سُيِّسَ على شكل الدولة التي قام فيها**[2].

وما أجمله الجابري في الاتجاهات التي كانت مضادة لاتجاه ابن حزم المعرفي، جاء ذكره مفصلًا عند يوسف الغفيص[3] **من غير التهمة السياسية التي انفرد بها الجابري وأصحابه.**

وحاصله، أنَّ ابن حزم جاء في زمن مدارس التأويل الكلامية؛ كالأشعرية التي مرت بمراحل كان من ضمنها المرحلة التي نظَّر لها (أبو المعالي الجويني) الذي كان مُعاصرًا لابن حزم، والذي كان يضبط أصول الأشعرية بجملة من التقريرات المائلة للتأويل المُناهض لظاهر النّص. ومن الأشعريّة المتصوفة ممن كان كذلك معاصرًا لابن حزم؛ (القشيري) الذي أصَّل للتصوف بنزعة كلامية على المسلك العِرفاني الذي امتد أثره إلى (أبي حامد الغزّالي)، وهو بتلك الصيغة كان مناهضًا لظاهرية ابن حزم في المعرفة. وكذلك كان الشأن في مدرسة (ابن سينا) الإشراقيّة من جانبٍ، وما كانت عليه الإسماعيلية الباطنية في الدولة العُبيديّة من أصول تُناهض مشروع ابن حزم المعرفي من جانبٍ آخر، ليس هذا فحسب، بل إنَّ مدرسة الاعتزال، لا سيما على يد

(١) انظر: تكوين العقل العربي، للجابري، ص٣٠١.

(٢) انظر: التأويل الحداثي للتراث، لابراهيم السكران، ص١٨٦ فما بعدها.

(٣) انظر: التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٣٦ – ٢٣٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(القاضي عبد الجبار) والمعاصر لابن حزم، كانت في أصولها مناهضة لمدرسة ابن حزم الظاهرية، فكانت تلك المقالات على اختلافها تبتعد كل البُعد عن ظاهر النّص والبرهان الذي يعتمده ابن حزم في المعرفة. فهذه اتجاهات عاصرها ابن حزم وأراد تجاوزها، وتخطّى أصولها المعرفيّة إلى أصولٍ أُخرى تتضمنها النظرية الظاهرية في المعرفة.

ومن هنا يمكن القول: إنَّ ظاهرية ابن حزم، لا سيّما في الجانب العقدي، تبلورتْ على أساسٍ نقدي لتلك الاتجاهات الغالية التي عاصرها، فكان الظاهر الذي يُؤصّل له في نظريته الكبرى يقابل الباطن الذي يعتقده الشيعة والصوفية. وابن حزمٍ في هاتين الفرقتين يقول: (...واعلموا أنَّ كل من كفر هذه الكُفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الاسلام فإنَّما عنصرهم **الشيعة والصوفية**)[1] هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر فإنَّ ابن حزم أخذ يصحح برهان المتكلمين، من معتزلةٍ وأشعريّةٍ، ويستصلح البرهان الذي يراه حقًا في المعرفة، وهو في هذا المعنى يقول: (...وتكلمنا فيه (= كتاب التقريب) على كيفية الاستدلال جملةً وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يُظنُّ أنَّه برهانٌ وليس ببرهانٍ)[2]. وهذا الاستصلاح الذي صنعه ابن حزمٍ وقع فيه من التأثر بالاتجاه الكلامي ما شاهده ظاهرٌ في اتفاق ابن حزم مع المتكلمين في جُملٍ من المسائل الحاضرة في مصنفاته. وفي هذا المعنى يقول يوسف الغفيص: (... ولهذا صار قوله في أصول الدين متأثرًا بأصول السلف، وأصول المتكلمين وأصول الفلاسفة، وليس في كلام ابن حزم تأثرٌ بأصول الشيعة والصوفية)[3].

(١) الفصل، لابن حزم، ٤/ ١٤٣.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٢.

(٣) التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٦٨ -٢٦٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولإثبات تلك الرؤية الحزميّة والماثلة في منهاجه؛ ينبغي السير مع أطوار سيرته عبر مراحل تفيء، في مآل أمرها، إلى تلك الحقيقة.

وصاحبنا هو العالم الأندلسي الكبير صاحب المجد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المكنى بأبي محمد، والمولود قبل طلوع الشمس من يوم الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان لسنة أربع وثمانين وثلاث مئة، والمتوفى في الثامن والعشرين من شعبان لسنة ستٍ وخمسين وأربع مئة[١].

فما بين ولادته إلى مماته؛ هي الحقبة الزمنية التي يُراد الوقوف مع مُجمل أحداثها العظمى التي اختصت بحياته وكان لها أثرٌ على شخصيته ومنهاجه.

وعند التطلّع إلى الفترة الأندلسية التي سبقت ميلاد ابن حزم؛ فسنجد أنها كانت فترة من أمتع الفترات التي عاشها عرب الأندلس في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر المتوفى سنة (٣٥٠)؛ حيث استتب الأمر له بكل ما من شأنه أن يقضي على ما يشوش على الناس رَغَدَ العيش وحلاوة الدنيا[٢] (ساعده على هذا عقلٌ راجحٌ ودهاءٌ واسعٌ ووطنيةٌ مخلصةٌ ورجولةٌ كاملةٌ، مع بأسٍ شديدٍ وصفحٍ جميلٍ وهمةٍ بعيدةٍ، فاجتمعت الأندلس عليه، ونَعِمتْ في عهده وازدهرت)[٣]. فاستقر له الشأن السياسي الداخلي وأمِن من الخطر السياسي الخارجي، وازدهرت له الحالة الفكرية والثقافية في أنواع من العلوم وألوان من الفنون التي أولى لها العناية والرعاية، فجمع الله له بين العمران العلمي والعمران المادي[٤].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨/ ١٨٤ فما بعدها. وانظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٣/ ٣٢٢. وانظر: نفح الطيب، للمقري، ٢/ ٧٧. وانظر: الأعلام، للزركلي، ٤/ ٢٥٤. وانظر: ابن حزم خلال ألف عام، لابن عقيل، ١/ ٦١. وانظر: ابن حزم صورة أندلسية، لطه الحاجري، ص٣٦.

(٢) انظر: نفح الطيب، للمقري، ١/ ٢١١.

(٣) دراسة في المفاضلة بين الصحابة، لابن حزم، تحقيق: سعيد الأفغاني، ص٣.

(٤) انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٦/ ١٠٩. وانظر: نفح الطيب، للمقري، ١/ ٣٣٣، ٥٤٥. وانظر: ابن ⇦=

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولكنّ تلك الفترة لم تدم طويلًا لا للخلافة الأموية ولا للدولة العامرية؛ إذْ المتربصون بهذه الدولة ما كان ليهدأ لهم بالٌ؛ فهم يشتغلون بإفسادها والسعي في خرابها، فوقعت الدولة – لا سيما في أواخر عهدها - بين عدوٍ خارجيٍ من جهةٍ، وعدوٍ داخليٍ من جهة أخرى؛ فتسلط الأسبان عليها من الجبهة الخارجية، وفتكَ البرابرة والصقالبة - المتوغلون في مناصب هامة ذات نفوذ - بها من الجبهة الداخلية؛ فسقطت الدولة العامرية إثرَ هذا التكالب المشترك في أحداث تاريخية عرضها ابن حيان من الفتح العربي إلى نهاية الدولة العامرية في أواخر القرن الرابع الهجري[1].

مضت السنون بتقلباتها وأحداثها ثم تلا تلك الأحداث ظهورُ دولة العلويين وانتهاءُ دولة الأمويين[2]؛ وهذا العصر هو العصر الذي شهده ابن حزم ونشأ فيه.

ولك أن تلحظ الزمن الأول لتلك النشأة الحزميّة؛ حيث نشأ ابن حزم نشأةً غنيّةً مترفةً؛ فكان عيشه عيشًا رغيدًا، وهذا العيش الرغيد بكل مكوناته تراه معروضًا عرضًا أدبيًا رائعًا في كتابه طوق الحمامة، ففي وصف داره التي ترعرع فيها وأنس بها ودرج في مرافقها قبل خرابها ودمارها؛ يقول: (... فكأن تلك المحاريب المنمقة، والمقاصير المزيّنة، التي كانت تشرق إشراق الشمس، ويجلو الهمومَ حسنُ منظرها، حين شملها الخراب، وعمّها الهدم، كأفواه السباع فاغرة، تؤذن بفناء الدنيا، وتُريك عواقب أهلها، وتخبرك عما يصير إليه كل من تراه قائماً فيها...)[3].

ولعلك تعجب من ذلك النعيم المقيم الذي تلذذ به ابن حزم في نشأته الأولى وما

= حزم الأندلسي، لزكريا إبراهيم، ص١٤.

(١) تاريخ ابن خلدون، لابن خلدون، ٦/ ٢٢١.

(٢) انظر: البداية والنهاية، لابن كثير، ١٢/ ٦.

(٣) رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، ١/ ٢٢٧-٢٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

صاحب ذلك العيش من رعاية المربيات والمراقبات اللاتي علّمنه القرآن وروّيّنه الأشعار ودربّنه على الخط؛ لعلك تعجب من أن يخرج ابن حزم بهذه الشخصيّة الفريدة في قوتها وشجاعتها وثباتها، مع أن تلك المقدمة في ظاهرها لا توحي بتلك النتيجة. وإنَّما هي عناية الله تعالى بالدرجة الأولى، ثم اهتمام والده به في زمن الوزارة؛ **حيث نشأهُ نشأةً صالحةً على قدرٍ من التوازن الذي لا يجعل الحياة المترفة تطغى على حياته، فتميل به ميلًا عظيمًا**؛ فصحب في صغره أبا الحسين بن على الفاسي، الذي قال عنه ابن حزم: (... وما رأيت مثله جملةً علمًا وعملًا ودينًا وورعًا؛ فنفعني الله به كثيرًا)[1]. ويكأنَّ والد ابن حزم يُعد ابنه - بهذا المحظن التربوي - لأمرٍ جللٍ.

وبعد موت والده في سنة (٤٠٣) وما تلاها من أحداث، أخذتْ المرحلة العصيبة تتبدّى للشاب المُترف؛ فعاش فترة في صنوف البلاءات وضروب النكبات؛ فكان في تلك الحقبة ما بين تشريدٍ وحبسٍ وتنكيلٍ، ونحوٍ من تلك الشدائد التي تكابده في زمن عُلو البرابرة؛ فَصَبَغَتهُ تلك المحن بصابغ الصلابة والقوة والجَلَد؛ فكان غايةً في الوضوح والصراحة لا سيّماعند صدعه بالحق في مواجهة الباطل؛ وهذا ابن حزم يروي لك طرفًا من تلك الخطوب التي اكتوى بلظاها فيقول: (... والكلام في مثل هذا إنَّما هو مع خلاءَ الذرْع وفراغ القلب، وإنَّ حفظ شيءٍ وبقاءَ رسمٍ وتَذكّرَ فائتٍ لمثل خاطري؛ لعَجَبٌ على ما مضى ودهمني؛ فأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان...)[2].

ومع هذا كله إلا أنَّ ابن حزم لم يَغفلْ ساعةً عن تلهفه لطلب العلم الذي أخذ طرفًا من مبادئه على نساء قصره ورقيبات شخصه، ثم حفل زمنه التالي بطلب العلم

(١) المصدر السابق، ١/ ٢٧٣.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٣٠٩- ٣١٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

على كوكبة من المشايخ الفضلاء والعلماء الأجلاء، وخرّج بعد ذلك تلاميذ نبلاء[١]. فعلى الرغم من تقلب ابن حزم بين عيشتين كلٍّ منهما على طرف يقابل الآخر إلا أنَّ ذلك لم يمنع صاحبنا من الجد في طلب العلم وتفريغ النفس بكليتها له، فما برح هذا المبدأ حتى توفاه الله تعالى.

ولعل مناظرته للباجي في هذا الشأن تُنْبِؤك بمتانة همته وعلّوها في طلب العلم، وأنَّ العلم هدفه الأسمى الذي سعى من أجل تحقيقه وبثّه بين الناس. ومما جاء في تلك المناظرة أنَّ الباجي لّما أراد أن يثبت همةً لنفسه، تزيد فضلًا على همة ابن حزم، قال له: (تعذرني فإنَّ أكثر مطالعتي كان على سرج الحراس. قال ابن حزم: وتعذرني أيضاً فإنَّ أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب والفضة، أراد أن الغني أضيع لطلب العلم من الفقير)[٢].

هكذا كانت همم العلماء التي يستصغرون فيها ما دون النهاية من معالي الأمور. ولعل شعر النابغة الجعدي يتناول هذه العظمة التي تحلى بها ابن حزم وغيره من علماء الأمة في طلب العلم، وفي هذا المعنى يقول:

بلَغْنا السّماءَ مَجْدُنا وجدودُنا ... وإنّا لنَبْغي فوقَ ذلكَ مَظْهَرا[٣].

ومفاد هذه المناظرة من الوجهة الحزميّة أنَّ (الغنى أمنع لطلب العلم من الفقر)[٤]، ومع هذا فابن حزم قد تجاوز هذا المانع وغيره من الموانع الأخرى، وانصرف إلى العلم انصرافًا لم يشغله عنه غيره؛ فتميّز في معقول الشرع ومنقوله، وذاع صيته واشتهر ذكره بين الناس.

---

(١) انظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي، ٣/ ٢٢٧. وانظر: جذوة المقتبس، للحميدي، ص٢٥.

(٢) معجم الأدباء، ليقوت الحموي، ٢/ ٢٨.

(٣) موسوعة الأعمال الكاملة، لمحمد الخضر حسين، ٥/ ٢٠٢٧.

(٤) معجم الأدباء، ليقوت الحموي، ٢/ ٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومما قيل عنه في هذا الصدد (... ابن حزم رجلٌ من العلماء الكبار فيه أدوات الاجتهاد كاملة...)[1].

وما ينبئك عن التفنن الذي شهد به العلماء لابن حزم مثل تصانيفه المتنوعة؛ حيث (امتد خطابه النقدي... إلى جميع فروع الثقافة العربية الإسلامية من فقهٍ وأصولٍ وكلامٍ ونحوٍ ومنطقٍ وفلسفةٍ) [2]. وقد أصاب الجابري في وصفه لخطاب ابن حزم النقدي من جهة الامتداد.

ولكنَّ **رؤيته** لخطاب ابن حزم النقدي الذي يصفه بأنه قد شكل أساسًا ثوريًا للثقافة الأندلسيّة؛ ظهر أثرها بعد ابن حزم في (المشروع الرُّشْديّ[3]... الذي كانت ظاهرية ابن حزم حُبلى به ومثقلة بكل مضامينه العقلانيّة والنقدية)[4]. لا يوافق **عليها**؛ فالنصُّ الذي ساقه الجابري فيه مبالغة واضحة، ووضوحها ظاهرٌ يتجلى لك بمجرد النظر إلى بعض المفارقات المعرفية بين فلسفة ابن حزم وفلسفة ابن رشد[5].

ويرى الجابري أيضًا أنَّ المدّ الظاهري لم يقتصر تأثيره على ابن رشدٍ فحسب، بل كان له أثره الواضح على ابن تومرت[6] من جهة المضمون الديني الداعم للاتجاه

(١) تذكرة الحفاظ، للذهبي، ٣/ ٢٣١.

(٢) بنية العقل العربي، للجابري، ص٥١٤.

(٣) أبو الوليد، محمد ابن أحمد ابن رشد القرطبي الحفيد، اعتنى بشرح التراث الأرسطي، له في الفقه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وله الكشف عن مناهج الأدلة في الرد على الأشاعرة، توفي سنة ٥٩٥ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢١/ ٣٠٧. وانظر: الأعلام، للزركلي، ٥/ ٣١٦. وانظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٠٧.

(٤) نحن والتراث، للجابري، ص٩٠. وانظر: قصة المشروع الثقافي الذي أنتج ابن رشد، لمحمد عابد الجابري، مقال على الشبكة العنكبوتية.

(٥) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ١٩ فما بعدها.

(٦) أبو عبد الله، مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ اللهِ بنِ تُوْمَرت البَرْبَرِي، فقيه وأصولي، من مصنفاته: المرشدة، توفي سنة ٥٣٧ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٩/ ٥٣٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

السياسي (= السياسة في الدين)، وكان له الأثر – من جهة أخرى – في الواقع الفكري الذي استثمره ابن باجة[1] في تسييس الفلسفة (= السياسة في الفلسفة)[2].

وهذه الرؤية الجابرية في القول بتسييس التراث وامتدادها إلى (ابن تومرت) و(ابن باجة)؛ ما هي إلا خطأ علمي على ابن حزمٍ خصوصًا، وعلى المذهب الظاهري عمومًا، فالجابري في مشروعه لا يفتأ يذكر تلك المقولة الاستشراقية بين الحين والآخر، وهي معارضةٌ للواقع الأندلسي بتاريخه الكبير، فالمذهب المالكي كان متزعِمًا تلك الحقبة منذ عهد يحيى بن يحيى الليثي (٢٣٤) المتتلمذ على الإمام مالك، وكانت معركة ابن حزم مع هذا المذهب الضارب في أعماق الحضارة الأندلسية، والذي اكتسح الديار وعمَّ أرجائها إلى زمن ابن حزم؛ كانت قائمةً على سوقها في نبذ الرأي والقياس والتقليد[3]، ولم تكن علاقته مع دولة بني أمية، في واقع الأمر، علاقة تسييس وقوة يناهض بها الاتجاه العباسي أو غيره، بل ابن حزم ينقد مَن كان مخالفًا للحق، من وجهة نظره، وإنْ كان المخالف من بني أمية أنفسهم، ومن ذلك تعييبه (مروان بن الحكم) في شق عصا جماعة المسلمين عندما خرج على (ابن الزبير) رضي الله عنهما، وفي شأنه يقول: (... مروان ما نعلم له جرحةً قبل خروجه على أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما)[4]. فكيف يكون ابن حزم، بعد هذا القول، مُسيّسًا تراث الأمة لمصلحة بني أمية ضد مُخالفيها، وهو المشغول بالنقد وبيان الحق بنَفَسٍ ظاهريٍّ حادٍّ يُجابه به المخالف أيًا كان انتماؤه.

---

(١) أبو بكر التجيبى الأندلسي السرقسطى، محمد بن يحيى بن باجه، يُعرف بابن الصائغ، من فلاسفة الاسلام، له جملة من الرسائل: في شرح الآثار العلوية، وفي النفس، والنبات، توفي مسمومًا سنة: ٥٣٣ هـ. انظر: الأعلام للزِركلي، ٧/ ١٣٧. وانظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ١١.

(٢) نحن والتراث، للجابري، ص٩٠ – ٩١.

(٣) انظر: التأويل الحداثي للتراث، للسكران، ص٢٠٤. وانظر: رسائل ابن حزم، ٢/ ٢٠.

(٤) رسائل ابن حزم، ٢/ ٢٢. وانظر: التأويل الحداثي للتراث، للسكران، ص٢٠٤ فما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وليس للباحث أنْ يُعارض قولة الجابري في ظاهريّة ابن حزم التي امتد أثرها – من وجهٍ ما – على ابن رشدٍ وابن تومرت وابن باجة من الناحية المعرفيّة الصِرفة؛ وإنَّما يعارضه في أنَّ منشأ النظرية الظاهرية – كما يزعم الجابري – قد أُسس في أصله على قاعدة التسييس الأيديولوجي الثوري المتطلع إلى الهيمنة على أنحاء البلاد بسلطة سياسية تحميه وتدافع عنه بالقوّة.

وليس الأمر في تراث ابن حزم محصورًا في هذه الجوانب المعرفية التي بسطتْ نفوذها على فكر الذين أتوا من بعده، بل الأمر أوسع من ذلك؛ فهذا كتابه طوق الحمامة يُظهر لك أنَّه عالم (من أساطين علماء النفس، الخبيرين بدخائلها، الغائصين على أسرارها الدّارسين لمظاهرها وبوادرها وعواقبها)[1]. وفيه تجد قصةَ نفسِ ابن حزمٍ مع تجارب الأيام التي خاضها بوُجدانه وجرّبها بنفسه، ومن تلك التجارب يتجلى لك كثيرٌ من خفايا النفس وخباياها التي يسوقها ابن حزم بلغة واضحة، تأتيك من أقرب طريق، على طريقة الأدباء العظماء.

وإذا كان كتاب الطوق يحكي الوضوح النفسي لهذا العالم القدير؛ فكذلك هو كتابه في الأخلاق والسير؛ حيث يُبرز الكتاب الجانب نفسه من منظورٍ آخر، فهو عبارة عن خلاصة تجاربه وملاحظاته على نفسه، حتى ما كان قبيحًا منها، ولا يصنع مثل هذا إلا من بلغ مبلغًا عظيمًا في الصراحة والإخلاص والتواضع، والكتاب أيضًا يجلى جوانب عددية في باب الأخلاق لمن عاصره وجمعَتْه به صحبةٌ أو مناظرةٌ[2].

وينتاب المرء استغرابٌ عند قراءته لهذا الأدب الرفيع الذي يعطيك صورة أخرى لابن حزم، غير الصورة التي عُرف بها في مجادلة الخصوم ومحاجّة المخالفين؛

(١) رسالة المفاضلة، لابن حزم، تحقيق: الأفغاني، ص٢٣.

(٢) ابن حزم الأندلسي، لزكريا إبراهيم، ص٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

حتى صدق عليه وصف ابن القيم[1] له بـ (مَنْجَنِيقِ الْغَرْبِ)[2]. ولكن يبقى الجامع المشترك لهاتين الصورتين - على اختلافها -هو الظهور والوضوح؛ فكان واضحًا فيما يُخالج نفسه من مشاعر وأحاسيس يدفعها ويحركها حبٌّ عميقٌ استولى على شغاف قلبه، مع عفاف وكريم خصال؛ وإنِّي لأقول: **لم يكبحْ جماحَ لوعةِ حبِّ ابن حزم إلا متانة دينه**، هذا جانب الصورة النفسيّة لابن حزم، **وأمّا الجانب الحجاجي فيما له صلة بالمعرفة**؛ فكذلك كان ينهج فيه نهجًا ظاهرًا ظهورًا لا خفاء معه، تجد ذلك في تعبيره؛ حيثُ كان تعبيرًا يتسم بميسم الوضوح والظهور، أيّا كان المجال المُعبر عنه والمجال المُناظر فيه.

وابن حزم في تعبيره يمتلك لغة ظاهريّة تصوّر لك الحدث كأنَّك تراه، بل ويبقى أثرُ هذا التصوير في مَخْيِّلتك أمدًا بعيدًا. ومن شواهد تلك الدُّرْبَةِ على تصوير المواقف والأحداث قوله: (... ولقد جرّبت اللذات على تصرفها، وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان، ولا للمال المستفاد، ولا الوجود بعد العدم، ولا الأَوبة بعد طول الغيبة، ولا الأمن من بعد الخوف، ولا التروح على المال، من المُوقِع في النفس ما للوصل، ولا سيما بعد طول الامتناع، وحلول الهجر، حتى يتأجّج عليه الجوى، ويتوقّد لهيب الشوق، وتتضرّم نار الرجاء؛ وما إصناف النبات بعد غب القطر، ولا إشراق الأزاهير بعد إقلاع السحاب الساريات في الزمان السَّجْسَجِ[3]، ولا خرير المياه المتخللة لأفانين النُّوار، ولا تأنق القصور البيض قد أحدقت بها الرياض الخضر؛ بأحسن من وصل حبيبٍ قد رُضيت أخلاقُه، وحُمدت غرائزُه، وتقابلتْ في الحسن أوصافُه، وأنّه لمُعجزٌ ألسنةَ البلغاء، ومُقصِرٌ فيه بيانُ الفصحاء، وعنده تطيش

(١) أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر، من مصنفاته: إعلام الموقعين، توفي سنة ٧٥١ للهجرة. انظر: ذيل الطبقات، ٢/ ٤٤٧.

(٢) زاد المعاد، لابن القيّم، ٥/ ٤٦١.

(٣) السَّجْسَجُ: المعتدل، الذي لا حر فيه ولا برد. انظر:الصحاح، للجوهري، ١/ ٣٢١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

الألبابُ، وتعزبُ الأفهام...)[1].

وصدق من جعل أمرين: (لا تتم لنا صورة صادقة عن حياة ابن حزم حتى نعرض لهما: أما **الأول**: فأخبارُ حُبه وآثارها في نفسه، وأما **الثاني**: فهو اختباراتُه في هذا الميدان ودراساته لمجتمعه في الحب، ثم دقة وتحليل وُفِّق إليهما في دراساته النفسيّة العميقة)[2].

وإذا أردت معرفة براعة ابن حزم في قوة تصويره للأمور الخفية كأنَّك تراها رأي العين؛ فانظر إلى قوله: (... وشيء أصفه لك تراه عيانًا: وهو أني ما رأيتُ قط امرأة في مكانٍ تُحس أن رجلاً يراها أو يسمع حِسها إلا وأحدثتْ حركة فاضلةً كانتْ بمعزلٍ، وأتتْ بكلامٍ زائدٍ كانتْ عنه في غُنية، مخالفَين لكلامها وحركتها قبل ذلك؛ ورأيتُ التهممَ لمخارج لفظها وهيئة تَقَلُبِها لائحًا فيها ظاهرًا عليها لا خفاء به؛ ... وأما إظهار الزينة وترتيب المشي وإيقاع المَزْح عند خُطور المرأة بالرجل واجتياز الرجل بالمرأة؛ فهذا أشهر من الشمس في كل مكان)[3].

إنَّ هذا السبر لغور خفايا النفس التي قلَّ أن يتفطن لها كثيرٌ من الناس؛ يوحي لك بعقليّة تحليلية لم تقتصر على الجانب النفسي فحسب، وإنَّما تجاوزته إلى جوانب معرفية متنوعة؛ **ومن تلك الجوانب ما تحكيه قصة عقله**، والتي ظهرتْ معالمها جليّة في: التقريب، والفصل، والإحكام؛ فكانت هذه التواليف على إثر الاستثارة الفكرية التي تعرض إليها ابن حزم عند احتكاكه بأهل الجهل، بحسب تعبيره.

وفي هذا يقول: (... ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعةً عظيمةً، وهي أنَّه توّقد طبعي، واحتدم خاطري، وحمي فكري، وتهيج نشاطي، فكان ذلك سبباً إلى

(١) رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، ١/ ١٨٠-١٨١.

(٢) المفاضلة بين الصحابة، لابن حزم، تحقيق: الأفغاني، ص٥٦.

(٣) رسائل ابن حزم، ١/ ٢٧٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تواليف لي عظيمة المنفعة، ولولا استثارتهم ساكني، واقتداحهم كامني؛ ما انبعثت لتلك التواليف)[1].

فالمقادحات الفكرية بين ابن حزم وخصومه أنتجت لنا تلك التواليف الموسوعية، وهي الموطن الذي يُظهر لك عقليّة ابن حزم الوقّادة.

ففي **التقريب** تجد عقلية ابن حزم تميل إلى استثمار المنطق في صناعة البرهان الذي يُعد هدفًا أسمى في منهجية ابن حزم المعرفيّة، فقرّب الإرث اليوناني تقريبًا لم يُسبق إليه؛ حيث نجح إلى حدٍّ كبيرٍ في توظيف علم المنطق توظيفًا شرعيًا؛ بمعنى أنَّه أراد أن يجعل علم المنطق منطلقًا يشيّد عليه أصول الشرع وفروعه، وذلك بحجة كون المنطق يرتكز على المبادئ الفطرية المعروفة. **وبغض النظر عن مدى صلاح هذا التقريب من عدمه في المشروع الحزمي؛ إلا أنَّ ما قدّمه في كتاب التقريب من صناعة برهانيّة تدلك على عقلية المُناظر القُرطبي والفقيه الأندلسي**. ولو قيل إنَّ (التوافق بين نزعة ابن حزم البرهانية وصرامة المبادئ والقوانين المنطقية)[2]؛ كانت سببًا في (انتشار التأثير المنطقي في كل جوانب مشروعه العلمي)[3]؛ لكان القائل محقًا في ذلك.

وفي **الفِصَل** تظهر العقليّة الحزمية في تضاعيف هذا السفر الجدلي؛ إذْ الفِصَل في أساسه جملةٌ من البراهين العقلية الواضحة التي يستثمرها ابن حزم في الرد على المخالفين بحسب بُعدهم عن دين الإسلام وانحرافهم عنه، وبحسب ما يصلح من البراهين لكل مقالة قد عَرَفَ ابن حزم مُنطلقها وكيفية الرّد عليها، لا سيّما وابن حزم يخالط ذلك المجتمع المتنوع عرقيًا وفكريًا، فتجده قدْ نصَّ في المقدمة على تلك الفِرَق المخالفة؛ فذكر على رأسها مبطلو الحقائق (=السفسطائية)، ثم من أثبت الحقائق على اختلاف أصنافهم؛ وما تبع ذلك من الكلام عن النصرانية واليهودية وفرق الإسلام

(١) الأخلاق والسير، لابن حزم، ص١١٠.

(٢) أثر المنطق اليوناني في المنهجية الأصولية عند ابن حزم، للسي محمد، ص٩.

(٣) المصدر السابق، ص٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

إلى آخر تلك المقالات التي تناولت آراء الحكماء السبعة[١] من الفلاسفة وغيرهم.

والمقصود، أنَّه لا يقدر على استيعاب تلك المقالات المتشعبة من جهة نسبتها إلى أصحابها وفهمها على وجهها ثم نقضها وبيان بطلانها؛ إلا من تفضل الله عليه بعقليّة فذة، استطاعت إلى حدٍّ كبيرٍ أن تُعرّي كثيرًا من تلك الآراء والأهواء، وتبيّن زيفها وضلالها.

وفي **الإحكام** تجدُ العقليّة الأصولية المتأثرة بالمنطق اليوناني ماثلة في تضاعيف هذا السفر وما تضمنه من حجج وبراهين للأمثلة الفقهية والقضايا الشرعيّة[٢]. وتجد تلك العقلية -أيضًا- سافرة في مقدمة كتابه هذا؛ حيث يستهلها بذكر تراكيب النفس الإنسانية وما هي عليه من قوى مختلفة، ويذكر منها قوّة التمييز (= النطق) الخاصة بفهم خطاب الله ﷻ والموصلة إلى التفريق بين الحق والباطل، وقوة العقل المُعِينة للنفس على تتبع الحق والثبات عليه[٣].

والصلة بين الكتب الثلاثة التي صنّفها ابن حزم؛ هي صلة وثيقة؛ إذْ يُعد كتاب **التقريب** اللّبنة الأولى في صناعة البرهان والممهد الرئيس لكتاب **الفِصَل** الذي هو عُمدة في إبطال المقالات المخالفة لدين الإسلام من الديانات الأخرى وغيرها. وكتاب **التقريب** كذلك هو المرجعية الأصولية لكتاب الإحكام؛ الكتاب المَعْنِيّ بالتأصيل الفقهي الإسلامي، والمُتكفل (ببيان الجمل في مراد الله ﷻ...)[٤] فكان كتاب الإحكام (مُوعبًا للحكم فيما اختلف فيه الناس من أصول الأحكام في الديانة)[٥].

وفي معنى كون التقريب أساسًا للبراهين المستثمرة في هذين الكتابين (=

(١) تاليس الملطي، وأنكساغورس، وأنكسيمانس، وانبادقليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، الباب السابع.

(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤- ٦.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٨.

(٥) المصدر السابق، ١/ ٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل، والإحكام)، وتحت قوله: (باب مختصر جامع في ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل ما اختلف فيه الناس وكيفية إقامتها...)[1]؛ يقول ابن حزم: (هذا بابٌ قد أحكمناه في كتابنا الموسوم بالتقريب في حدود الكلام وتقصيناه هنالك غاية التقصي)[2].

ومع كثرة التصانيف التي حررها ابن حزم في شتى العلوم **إلا أنّ شواهد التنظير لنظريّة الظاهر، وتحريّ اليقين في المعرفة ماثلٌ في جميع مصنفاته**، وهذا يدلك على اطراد منهجه الذي قد تشبع به وبثّه في مناحي المعرفة التي تطرق لها، وألّف فيها[3]. والشاهد يشهد بأنَّه (قد أتى في كتبه بأحرف فاضلة يعز استعمالها عند غيره)[4]، هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد أتى بأحرف شّذ بها عن مذهب أهل الحديث الذي ينتسب إليه ويدافع عنه.

وهو في كل المسائل التي يتعرض لها في كتبه السابقة إما بالتقرير أو النقد؛ فإنَّه يعيدها جميعًا إلى المقدمات الأوليّة التي جعلها أساسًا ثابتًا في المعرفة، سواءٌ بعُدت تلك المسائل أو قرُبت من تلك الأوليّات[5].

وهذا الاطراد المذكور آنفًا بقي ممتدًا على طول تاريخ ابن حزم بالرغم من كثرة المحن التي لاقاها من علماء عصره، وحكّام دهره، فهو في المحنة ما بين

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٠.

(٢) المصدر السابق، ١/ ١١.

(٣) شواهد هذا الكلام مبثوثة في تضاعيف هذا البحث.

(٤) التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٣٣.

(٥) انظر: التقريب، لابن حزم، ص١٧٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تضليلٍ وتأليبٍ وتأنيبٍ وتحريقٍ[1]؛ فهذه كتبه تُحرق على يد ابـن عبّـاد[2] ولكنـه لا يأبـه بصنيعهم هذا[3]، بل يقول لهم:

فإنْ تحرقوا القرطـاس لا تحرقـوا الـذي ... تـضمنه القرطـاسُ بـل هـو في صـدري
يـسير معـي حيـث اسـتقلتْ ركـائبي ... وينــزل إنْ أنــزلْ ويُــدفن في قــبري
دعــوني مــن إحــراق رقٍّ وكاغــد ... وقولوا بعلمٍ كي يرى الناس من يدري
وإلا فعــودوا في المكاتــب بــدْأةً ... فكـم دون مـا تبغـون لله مـن سـتر[4].

وقد ورّث ابن حزم إرثًا ثقافيًا زاخرًا، انقسم الناس حياله إلى أقسام، وبقي هـذا الانقسام حيال هذه الحركة الفكرية التي أحدثها ابن حـزم إلى يومنـا هـذا، ويكـأن ابـن حزم بإرثه هذا قدّ خلَّد ذكره في العالمين؛ فمع وجوده وسط المذهب المالكي الذي كـان يغشى بلاد الأندلس آنذاك، ويبسط نفوذه عليها، إلا أن ابن حزم يُحلق بعيدًا عـن هـذا المـذهب؛ لرؤيـة رآهـا بنفسه كانـت بـذرةَ البعـثِ الظـاهري؛ ممـا جعلـه يـترك المـذهب الشافعي الذي اعتنقه من قبل[5]، ويأخذ بالنظريّة الظاهريّة في المعرفة، فلزمهـا وأصَّـل لها في ربوع بلاده وما استطاع مـن أمـاكن أخـرى، وتحمَّـل في مسلكه هـذا صـنوفًا مـن الأذى مرَّ طرفٌ من أحداثها. وهو بهذا الصنيع يجدد الحركة الفكرية الظاهرية ويبعثهـا من المغرب بعد أن كانت بواكرها نابعة من المشرق على يد داود بن علي[6] الذي وضـع

(١) انظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشنتريني، ١/ ١٦٨.

(٢) أَبُو القَاسِمِ مُحَمَّدُ بنُ إِسْمَاعِيْلَ اللَّخْمِيُّ، أَمِيْرُ إِشْبِيْلِيَة وَحَاكمهَا، كـان ظلومًـا، تـوفي سـنة ٤٣٣ للهجـرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٧/ ٥٢٩.

(٣) انظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشنتريني ، ١/ ١٧١.

(٤) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشنتريني، ١/ ١٧١.

(٥) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٣/ ٣٢٥.

(٦) دَاوُدُ بنُ عَلِيِّ بنِ خَلَفٍ البَغْدَادِيُّ الظَّاهِرِيُّ، المَعْرُوْفُ بِالأَصْبَهَانِيِّ، نسبة لأمه، علل ذلـك ابـن حـزم، وهـو رأس في أهل الظاهر، من مصنفاته: الإيضاح، والإفصاح، تـوفي سـنة ٢٧٠ للهجـرة. انظـر: سـير أعـلام ⇦=

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

أصولها الأولى.

وابن حزم بالفعل هو الذي أحيا هذه النظريّة بعد أنْ أوشكتْ على الاندراس، وآية هذا تجاوز ابن حزم ظاهرية داود بن علي التي كانت مقتصرة على الجانب الفقهي فقط[1]؛ حيثُ ذهب بها ابن حزم إلى ظاهرية تشمل الفقه والأصول، ويشهد لذلك ما هو مبثوث في عُمد مصنفاته من شواهدٍ تدل على أنَّه الناهض بالمذهب الظاهري بشموليته تلك لقضايا الاعتقاد والتشريع.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (وأنَّ كلَّ ما في القرآن من خبر عن نبي (أو غيره)، أو عن المعاد، أو عن أمة من الأمم، أو عن المسخ، **فعلى ظاهره**، لا رمز في شيء من ذلك، ولا باطن ولا سر، وكذلك كلُّ ما فيه من أمور الجنة من أكلٍ وشربٍ... وعذاب في النار بالزقوم، والحميم.. وغير ذلك، فكله حق)[2].

فداود بن علي يُعد إمامًا لابن حزم من جهة تقريره للمذهب الظاهري في صورته الكليّة في الجانب الفقهي، ولكنَّ هذا السبق الزمني تمَّ تجاوزه من قبل ابن حزم بتأصيلاته المعرفية للنظريّة الظاهريّة الكلية[3].

وهذه الرؤية يراها الجابري في ابن حزم؛ حيث يرى أنَّ ترك ابن حزم للمذهب الشافعي وتبنيه للمذهب الظاهري هو في حقيقته تجاوز للمذهب الظاهري القديم المتقيد بالنصِّ، والنص لا غير! وهذا التجاوز بلغ مبلغ الرفض لكل تأويلٍ باطن لا يدل عليه دليلُ الكتاب أو السنة أو الإجماع أو ضرورةُ عقل أو حسٍّ، وسواءٌ كان ذلك الباطن عرفانًا شيعيًا أو صوفيًا، أو كان قياسًا أصوليًا يُمارَس في الحقل الفقهي، أو

= النبلاء، للذهبي ١٣/ ١٠٣.

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ٣٩٠. وانظر: التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٢٢.

(٢) الدُّرة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٣٢٣.

(٣) انظر: التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

قياسًا للغائب على الشاهد يطبق في الوسط الكلامي، فكله منبوذ عند ابن حزم[1].

ومع تلك المخالفة التي خالف به ابن حزم جمهور العلماء في كثير من المسائل، لا سيما في القياس الأصولي، وجملة من مسائل الاعتقاد؛ إلا أنّك تلحظ اتفاق المُترجمين له على ورعه وتديّنه وزهده وتحريّه الصدق، إلى فضائلَ كثيرةٍ ومناقب حميدةٍ، قلَّ أن تجدها في غيره. ومما قيل عنه في هذا المعنى: (... وكان صاحب فنونٍ، فيه دينٌ وتورعٌ وتزهدٌ وتحرٍّ للصدق)[2].

ومن الصفات الحميدة التي اتصف بها ابن حزم وكشفت عنها مراحل حياته التي عاشها مع الناس؛ صفة **الوفاء**، تلك الصفة الأخلاقية الفاضلة التي لا يتصف بها إلا من كان كريمَ السجايا صادقَ المزايا.

وعن تلك الصفة يقول ابن حزم: (... لقد منحني الله ﷻ من الوفاء لكل من يمُت إليَّ بلُقيةٍ واحدةٍ، ووهبني من المحافظة لمن يتذمّم منيّ، ولو بمحادثته ساعةً؛ حظاً أنا له شاكرٌ وحامدٌ، ومنه مُستمِدٌ ومُستزِيدٌ، وما شيءٌ أثقل عليّ من الغدر؛ ولعمري! ما سمحتْ نفسي قط في الفكرة في إضرارِ مَن بيني وبينه أقلُ ذِمام، وإنْ عظمتْ جريريته وكثرتْ إليّ ذنوبُه، ولقد دهمني من هذا غير قليلٍ؛ فما جزيت على السوآى إلا بالحسنى، والحمد لله على ذلك كثيراً)[3].

وقال في هذا الباب أيضًا: (... وعنّي أُخبرك أنّي جُبلتُ على طبيعتين لا يَهْنأني معهما عيش أبداً، ... وهما: وفاءٌ لا يشوبه تلونٌ قد استوت فيه الحضرة والمغيب، والباطن والظاهر، ... وعزةُ نفسٍ لا تُقِرّ على الضيم، مُهتمةٌ لأقل ما يرد عليها من

(١) انظر: تكوين العقل العربي، للجابري، ص٣٠٣.

(٢) تذكرة الحفاظ، للذهبي، ٣/ ٢٢٧.

(٣) رسائل ابن حزم، ١/ ٢١٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تغير المعارف، مؤثرةٌ للموت عليه؛ فكل واحدة من هاتين السجيتين تدعو إلى نفسها)[1].

ولعلّ الحدة في القول التي اشتهر بها ابن حزم في مناقشة العلماء كانتْ إثرَ مرضٍ ألمّ به جعله مزاجي الطبع فجّ القول، وفي هذا يقول: (... ولقد أصابتني علةٌ شديدةٌ ولدّت عليّ ربواً في الطحال شديداً؛ فوّلد عليّ ذلك، من الضجر وضيق الخُلق وقلةِ الصبر والنزق، أمراً حاسبت نفسي فيه)[2].

ومع تلك العلة التي أصابته، والتي يبرر بها شدته في النقاش، **إلا أنَّ ذلك العنف الجدلي الذي عُرف به؛ يُعد هفوةً من هفواته وسقطةً من سقطاته لا يُقر عليها بحال.** وقد لاقى بسبب هذه الهفوة من المحن والحسد والنكران؛ ما لا طاقة لكثير من الناس على تحمله والصبر عليه، فحياته (معارك متلاحقة، لا ينفض عن نفسه غبار معركة حتى تقوم له أخرى)[3].

فهي حياة تتراوح فصولها بين الحب من جهة والحرب من جهة أخرى؛ الحب الذي أفصح عنه في طوق الحمامة، والحرب الذي أعلنه في الفصل والإحكام وغيرها من مصنفاته.

ومن الجوانب المُثيرة للباحث عند استعراض حياة ابن حزم؛ ذلك الجهاد الذي أبلاه لنصرة ما يراه حقًا؛ فيدع المناصب ولذائذ الدنيا، ويتحمل الغربة والاعتقال ونحوٍ من تلك الفتن، في سبيل إحقاق الحق وتبيينه، ثم يأتي من يأتي من بعض المُحْدَثين فيردد ما قيل من قبل في موقف ابن حزم من دولة بني أمية، وأن موقفه من

(١) المصدر السابق، ١/ ٢١٠.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٣٩١.

(٣) المفاضلة بين الصحابة، لابن حزم، تحقيق: الأفغاني، ص ٧٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

هـذه الدولـة كـان موقفًـا تحزبيًـا سياسـيًا، يـستثمر سـلطة الدولـة الـسياسية في فـرض مشروعه الفكري كي يعم المجتمع بأسره[١]. وفي هذا المعنى يقـول الجـابري: (... فـإن ابن حـزم لا يـستعيد هـذه النظريـة مـن موقـع التمـذهب الـديني... أي بوصـفها تراثًـا وحسب، بل يؤكدها أيضًا من موقع التحزب السياسي المباشر)[٢].

وأرى أن ما صدر من ابن حزم تجاه الدولـة الأمويـة وتأييـده لهـا لـيس إلا رؤيـة دينيّة رآها في هذه الدولة، وأنَّها أحق من غيرها بالحكم؛ إذْ هي التي تقدر على تحقيق ما يضمن نقاء الدين من مشارب دخيلة قدْ غلتْ في باب التأويل غلوًا كبيرًا. وأن النظريّة الظاهريّة التي أسسها؛ ليست مؤسسة عـلى التحـزب الـسياسي، بـل هـي رؤيـةٌ معرفيّـةٌ يرى أنَّها تنصر الحق وتقمع الباطل وتحمي الدين من تلك المذاهب المنحرفة؛ فتوافقت هذه النظريّة الظاهريّة مع نظرته للدولة الأمويـة التـي يقـول فيهـا: (إنّ دولـة بنـي أميـة بالأندلس؛ كانت أنبل دول الإسلام وأنكاها في العدو، قد بلغت من العـز والنـصر مـا لا مزيد عليه)[٣].

وفي ختام اللمحة هذه، تحسن الإشارة إلى الجناية التي حصلت ممن لم يعرف ابـن حزم حق المعرفة، ولم يطلع على بعض جوانب حياتـه المشرقة؛ حيـث تـصدى للحكـم على ابن حزم، من غير برهان؛ بل يـأتي بتـشغيبات لا يـستند فيهـا إلى شـاهدٍ إلا شـاهد القيل والقال. ولو صحت تلك المذّآم؛ فليست في مناقـب ابـن حـزم ولا خـصاله شـيئًا مـذكورًا، فهـو الـذي أنـصفَ البـاجيَّ[٤] - خـصمَه - حيـث قـال فيـه: (لـو لم يكـن

(١) انظر: نحن والتراث، للجابري، ص٩٠.

(٢) تكوين العقل العربي، للجابري، ص٣٠٠.

(٣) نفح الطيب، للمقري، ١/ ٣٢٦.

(٤) أبو الوليد الباجي، القاضي سليمان بن خلف بن سعد بـن أيـوب الأندلـسي القرطبـي المـالكي، يُنسب إلى باجة البلدة التي انتقل إليها جده، له المنتقى في الفقـه، وإحكـام الفـصول في أحكـام الأصـول، تـوفي سـنة ٤٧٤ للهجرة. انظر: الأعلام، للزِركلي، ٣/ ١٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لأصحاب المذهب المالكي، بعد عبد الوهاب، إلا مثل الوليد الباجي؛ لكفاهم)، ولا يقول مثل هذا القول إلا من اتصف بأخلاق الكبار.

ومن فضله في هذا الباب؛ رجوعه للحق بعدما تبين له، وشاهد ذلك قوله: (... وأخبرك بحكاية لولا رجاؤها في أن يسهل بها الإنصاف عن مَن لعله ينافر ما ذكرناها؛ وهي أني ناظرت رجلًا من أصحابنا في مسألة فعلوته فيها لبَكُوءٍ[1] كان في لسانه. وانتفض المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء فتطلبتها بعض الكتب؛ فوجدت برهانًا صحيحًا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرّفته بذلك، ثم إني قد علّمتُ على المكان من الكتاب، فقال لي ما تريد؟ فقلت: أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان وإعلامه بأنّه المحق وأنّي المُبطل وأنّي راجع إلى قوله. فهجم عليه من ذلك أمرٌ مُبهت، وقال لي: وتسمح نفسك بهذا؟! فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا ما أخرتّه إلى غد)[2].

وكذلك هو العالم الذي اطرد منهجه على النزاهة العلمية؛ فقلّ أن تجد له مناقشة علميّة إلا ويستقصى أدلة الخصم واحدًا واحدًا لا يُخفي منها شيئًا. وانظر إلى شاهد ذلك يوم أن كان يرتاد مجالس علماء يهود؛ كي يستفسر عن لفظةٍ غامضةٍ، تحتاج إلى بيان واستفصال، أو عند تصنيفه لبعض فرق النصارى وإخراج الفرق الأخرى من ذلك التصنيف، فكان بذلك دقيقًا متحريًا للحق[3].

ولستُ هنا منتصرًا لابن حزم من غير برهان؛ إذْ الحق أحق أن يتبع بغض النظر عن قائله، فكلٌ يؤخذ من قوله ويرد، ولا قدسية للأشخاص في ملّتنا، ولكن الحق هو الذي يُجلّي مواقف الرجال المخلصين، والعلماء الربانيين؛ متى ما كان الاستدلال لذلك

1- البَكوء: نقصان الشيء وقلته. انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، ١/ ٢٨٥.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص٩٤.

(٣) الفصل، لابن حزم، ١/ ٣٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الأمر بدليل صحيح.

توفي صاحبنا – رحمه الله تعالى – في الثامن والعشرين من شهر شعبان لسِتٍّ وَخَمْسِيْنَ وَأَرْبَعِ مائَة[1]. وفي سنة وفاته يقول صاعد: (ونقلت مِنْ خطّ ابْنِهِ أَبِي رَافِعٍ، أَنْ أَبَاهُ تُوُفِّيَ عَشِيَّةَ يَوْم الأَحَد لِليلتين بقيتَا مِنْ شَعْبَانَ، سَنَة سِتٍّ وَخَمْسِيْنَ وَأَرْبَعِ مائَة، فَكَانَ عُمُره إِحْدَى وَسَبْعِيْنَ سَنَةً وَأَشْهُراً)[2].

ثانيًا: المنهج المعرفي مفهومه وعلاقته بنظرية المعرفة:

المنهج المعرفي عبارة عن ضميمة اصطلاحية معناها حال التركيب مباين لمعنى المفردتين اللتين ركبت منهما لو أخذا منفصلين، وإن كان له أصل في أصليهما الدلاليين.

فالمنهج في جذره اللُّغوي يرجع إلى لفظة (نَهَجَ)، فيقال: (نَهَجَ الطريق: سلكه)[3]. وأنهج الطريق: وضح واستبان وصار نهجًا واضحًا بيِّنًا. والمنهاج: الطريق الواضح[4].

وفي التنزيل الحكيم: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨]. والمنهاج في الآية الكريمة يعني: السبيل والسُّنة[5].

فالمنهج من الجانب اللغوي يطلق على الطريق، أو المسلك. ولا بد أن يكون هذا

(١) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٣/ ٣٢٨.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨/ ٢١١.

(٣) تاج العروس، للزبيدي، مادة :(نهج).

(٤) انظر: مختار الصحاح، للرازي، مادة:(نهج).

(٥) انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص٢٣٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الطريق واضحًا وبيّنًا لسالكه؛ يتخذ ما كان عمدة في طريقه ويترك ما كان هامشيًا فيه؛ لكي يصدُق عليه أن يكون منهجًا مُتبَعًا. ولك أن تلحظ قيام هذا المعنى في كل الاصطلاحات المعنية بتعريف المنهج.

فهو في التعريف الاصطلاحي: (الطريق المُؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة)[١].

وفي التعريف الفلسفي: (طريق نصل من خلالها، وبها، إلى نتيجة معيّنة...)[٢].
أو: (أساليب وطرق مألوفة لعقل أو لمجموعة عقولٍ، وهي طرق يمكن لحظها وتحديدها بالاستدلال...)[٣].

وفي التعريف الديكارتي: (قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمنٍ من أن يَحسب صوابًا ما هو خطأ)[٤].

وفي التعريف المسيري: (إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث، والطرق التي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرةٍ ما... فالمنهج هو تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم)[٥].

فانظر إلى اتحاد التعريفات جميعها (= الاصطلاحي، والفلسفي، والفلسفي الخاص) في التدليل على أن المنهج طريقةٌ مسلوكةٌ، عامةً كانت أو خاصةً.

هذا في المفردة الأولى للفظة (**المنهج**). **أمّا المفردة الثانية** والمتمثلة في

---

(١) مناهج البحث، لبدوي، ص٥.

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية، ٢/ ٨٠٣. وانظر: المعجم الفلسفي، لصليبا، ٢/ ٤٣٥.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية، ٢/ ٨٠٣.

(٤) المعجم الفلسفي، لمراد وهبة، ص٤٣٢.

(٥) الثقافة والمنهج، للمسيري، تحرير: سوزان حرفي، ص٢٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

لفظة(**المعرفي**)؛ فإنَّ جذرها اللُّغوي يعود إلى مادة (عَ رَ فَ) وفيها يقول الفيومي: (عَرَفْتُهُ عِرْفَةً بِالْكَسْرِ، وَعِرْفَانًا: عَلِمْتُهُ بِحَاسَّةٍ مِنْ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، وَالْمَعْرِفَةُ اسْمٌ مِنْهُ)[1].

والمعرفة في الاصطلاح: (إدراكُ الشيءِ على ما هو عليه)[2].

وفي التعريف الفلسفي عند المحدثين تطلق على معان ومنها: (**الأول**: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن... **الثاني**: الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته...)[3].

والمقصود من هذه الدلالة التركيبية (= المنهج المعرفي): المسلك أو الطريقة المُتّبَعة للوصول إلى المعرفة والعلم بحقيقة الأشياء، بمعنى: القواعد أو الأصول العلمية/ العمليّة التي ينتهجها الباحث ويصدر عنها أثناء بحثه كي يصل إلى المعرفة والعلم بحقائق الأشياء؛ سواء كانت هذه الأشياء تصورات عقدية أو تطبيقات عمليّة، وسواء كانت تلك الأصول المتبعة معمول بها في الاتجاه التأسيسي للمعرفة أو كانت في الاتجاه النقدي لها.

فإذا طُبق المفهوم السابق للمنهج المعرفي على نسق ابن حزم المعرفيّ؛ فستظهر طريقة ابن حزم الخاصة به في جملةٍ من الأمور، **ومنها**: رؤيته التي يتبناها في المعرفة، وما المقبول والمرفوض عنده في المعرفة، ونحو من تلك المعطيات المعنية بنظرية المعرفة؛ ومن ثمَّ فإنَّ المحصلة لدلالة التركيب السابق ذكرها فيما يخصّ ابن حزم؛ هو الذي سيخبرنا عن هذا كله، وسيميز بين منهجه ومناهج الآخرين من زاوية أخرى؛ فإذا كان المنهج الديكارتي -على سبيل المثال - يعتني بالقواعد البسيطة الموصلة لليقين في

(١) المصباح المنير، للفيومي، مادة: (ع ر ف). وانظر: مختار الصحاح، للرازي، نفس المادة.

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص٣٠٨.

(٣) المعجم الفلسفي، لصليبا، ٢/ ٩٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المعرفة؛ فإن المنهج عند ابن حزم يعتني بقواعد وأصول لا يلزم منها أن تكون هي هي التي نص عليها ديكارت[1] أو غيره، بل هي قواعد خاصة بابن حزم لها ما لها وعليها ما عليها، ولكنها بالنسبة له تُعد الطريق الواضح والمسلك البيّن الذي يصل به إلى المعرفة اليقينيّة كذلك.

وفي معنى عموم المنهج وتنوع طرقه البحثية عند الإطلاق يقول عبد الرحمن بدوي: (وإذا كان المنهج كما رأينا هو البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة أو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم؛ فإنَّ من الممكن أن نفهم هذا اللفظ بمعنى عام، فتدخل تحته كل طريقةٍ تؤدي إلى غرضٍ معلومٍ نريد تحصيله: فثمّة – على هذا الاعتبار– منهجٌ للتعلمٌ، ومنهجٌ للقراءة...)[2].

وفي معنى خصوصية المنهج وتفرّد كل باحثٍ بمنهاجه؛ يعمدُ عبد الرحمن بدوي إلى قضية تكوين علم المناهج؛ حيث يتطرق إلي الحديث الخاص بهذه المناهج تبعًا لطرق العلماء المسلوكة في أبحاثهم، وفي هذا المعنى يقول: (ولّما كان هذا العلم يبحث في المناهج التي يتبعها العلماء في أبحاثهم من أجل الوصول إلى الحقيقة كلٌّ في ميدانه؛ فإنّه لا يمكن أن يتكون إلا بالنظر في السبل التي سلكها هؤلاء العلماء أنفسهم. ومن هنا قامت مشكلة عظيمة تتصل بتكوين هذا العلم: ما نصيب العالم المتخصص، وما نصيب هذا الفيلسوف في هذا التكوين؟)[3]. وفي النص السابق إشارة واضحة إلى أن المناهج تتكون بحسب السُّبل التي طرقها الفيلسوف، وهذه السُّبل تتنوع بحسب موقف الفيلسوف نفسه من نظريّة المعرفة.

ولذلك كان من المهم جدًا حينَ الحديث عن المنهج أن يُشار إلى علاقة المنهج

(١) فيلسوف العصر الحديث، وجهته عقليّة، من مصنفاته: تأملات ميتافيزيقية، توفي سنة ١٦٥٠ للميلاد. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ٤٨٨.

(٢) مناهج البحث، لبدوي، ص٦.

(٣) المصدر السابق، ص٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

بنظرية المعرفة؛ فإذا كان من المسلّم به عند المعنيين بنظرية المعرفة أنّ هذه النظرية تهدف إلى البحث في طبيعة المعرفة، ومصدرها، وإمكانها، وحدودها؛ فإن المنهج يهدف إلى رسم الطريق الواضح للبحث في مناحي هذه النظرية؛ ليصل - من ثَمَّ - إلى الحقيقة المطلوبة؛ فتصبح نظرية المعرفة، وما تهدف إليه من هذه الجهة، حقلًا معرفيًّا يحوي مادةً خصبةً للمنهج المعرفي الذي يبحث من خلالها؛ كي يصل إلى الحقيقة المُبتغاة.

وقد يكون ما أشار إليه زكي نجيب محمود في مقدمته لتحليل المعرفة الإنسانية[1] عاضدًا للرأي السابق؛ ووجه ذلك ظاهرٌ عند ذكره لموضوعات المعرفة وأهم مشكلاتها في تاريخها الفلسفي الذي سيظهر للباحث (=أيًّا كان هو)؛ لو أنَّه تتبع تلك الآراء المتعددة لكل مذهب، ثم يقول: (... وقد كان كل موضوع منها(= المعرفة) بمثابة سؤال ألقاه الفلاسفة على أنفسهم، ثم حاولوا الإجابة عنه، كلٌّ حسب مذهبه؛ فما طبيعة المعرفة؟ وما مصدرها؟ وما حدودها)[2].

والشاهد من النص السابق قوله: **كل حسب مذهبه**؛ فالمذهب المتبع أو المنهج المسلوك يتبلور عند كل فيلسوف بحسب مواضيع المعرفة المذكورة، ورأيه في تفسيرها، وكيفية التعامل معها؛ مما يؤكد على عمق العلاقة بين المنهج والنظرية. **وعند التأمل في تلك العلاقة القائمة بينهما؛ فإنك تجد تلازمًا لا يمكن فكّه أثناء العمليّة البحثيّة؛ بل إن نظرية المعرفة نفسها تتضمن المنهج في تحقيق المعرفة، ولا يتم الفصل بينهما (= المنهج ونظرية المعرفة) إلا في التنظير فقط، أما الممارسة الفعلية لنظرية المعرفة فهي شاملةٌ للمنهج في الوقت ذاته**. وآيةُ ذلك؛ التعريف الفلسفي للنظرية؛ إذْ هي (تركيبٌ عقليٌّ مؤلَفٌ من تصوراتٍ منسقةٍ تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ)[3] وهذا التعريف يثبت وجه كون المنهج ينضوي تحت نظرية المعرفة. فإذا قيل: ما نظرية المعرفة؟ فيقال:

(١) انظر: نظرية المعرفة، لزكي نجيب محمود، ص٥.

(٢) المصدر السابق، ص٥.

(٣) المعجم الفلسفي، لصليبا، ٢/ ٣٧٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(البحث في طبيعة المعرفة، وأصلها، وقيمتها، ووسائلها، وحدودها)[١]، وهذه المناحي لنظرية المعرفة تختلف عن المنطق الذي يُعنى بوضع القواعد العامة للوصول إلى الحقيقة، بينما تُعنى نظرية المعرفة، من جهة أخرى، بالبحث في المشكلات الفلسفية القائمة بين الذات المُدِركة والموضوع المُدَرك[٢]، ولا يمكن لها أن تبحث في تلك المشكلات الفلسفية دون منهجٍ يضمن لها حلّ تلك المشكلات. وهنا يظهر التمايز بين الناظرين إلى تلك المناحي المعرفية بحسب المنهج المتبع للناظر فيها؛ ذلك أنّ نظريّة المعرفة ترتبط (بجملة مواقف المذهب الفلسفي الذي تصدر عنه، بحيث يرتبط حلها من حيث طبيعته بطبيعة الحلول التي يقدمها ذلك المذهب للمشكلات الفلسفية الأخرى. والتصور الذي يقدمه لنا أيُّ مذهبٍ فلسفيٍّ عن المعرفة؛ يوجد دائمًا في علاقةِ جدلِ التأثرِ والتأثيرِ بجملة تصورات هذا المذهب عن مجموع المسائل التي ينتدب نفسه لاقترح حلولٍ لها)[٣].

وفي الموضوع ذاته يصل محمد وقيدي إلى نتيجة مقاربة لرؤية الباحث في العلاقة الجدليّة بين المنهج ونظرية المعرفة؛ ففي حديثه عن ماهية الابستومولوجيا يرى (أنّ هناك تمايزًا للدراسات الايبستمولوجيّة عن الدراسات الميتودولوجيّة[٤] والمنطقيّة، غير أن هذا التمايز لا يعني من جهةٍ أُولى الاستقلال التام)[٥].

---

(١) المصدر السابق، ٢/ ٤٧٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٤٧٩.

(٣) انظر: ما هي الابستمولوجيا، لوقيدي، غلاف الكتاب الأيسر فقرة رقم: (١).

(٤) أي: المنهجيّة، والميتودولوجياعلم المنهج (Methodologyþ الميثودولوجيا) هو العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة. موسوعة لالاند، ٢/ ٨٠٤.

(٥) ما هي الابستمولوجيا، لوقيدي، ص٨. وتعني الابستمولوجيا اشتقاقيا = دراسة العلم. يقول لالاند: (تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقةً... إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية... وينبغي أن نميز الابستمولوجيا عن نظرية المعرفة، بالرغم من أنها تمهيدٌ لها... من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية في تنوع العلوم والموضوعات لا في وحدة =⇦

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وتلك النظرة التي ظهرت للباحث (= وقيدي) في نصِّه السابق ليست أجلى وضوحًا من نظرة الجابري لنفس القضية، حيثُ جعل الجابري نظرية المعرفة أعم من الابستومولوجيا من ناحيةٍ، وهي أعمق وأدق من الميتودولوجيّا من ناحيةٍ أخرى؛ ذلك أنَّ (هناك إذن اتصال وانفصال بين نظريّة المعرفة بمعناها الفلسفي العام، وبين الابستومولوجيا بمعناها الدقيق الخاص)[1]، بينما الميتودولوجيّا (لاحقةٌ للعمل العلمي وليست سابقةً عليه)[2].

وحاصل القول من شواهد وقيدي والجابري من خلال تعريفهما الابستمولوجيا مقارنة بالمصطلحات المجاورة: إنّ نظرية المعرفة تسبقها الابستومولوجيا من جهة، وتتلوها الميتودولوجيّا من جهة أخرى. والحق أنَّ الابستمولوجيا هي نفسها نظرية المعرفة لكن عندما تجعل العلوم موضوعًا لها، وتقوم بمهمة البحث الوصفي والتاريخي والنقدي لأساسها ومنهاجها ونظرياتها. بينما تكتفي نظرية المعرفة بالأسئلة الكلاسيكية عن مصادر المعرفة ووسائلها وقيمتها، فلا وجود لتلك الأسبقية لا تاريخيًا ولا مضمونيًا. ويبقي القول أن الجدل قائم بين المنهج والنظرية، وهو الذي أراه بغض النظر عن الخلاف مع الشاهدين السابقين على وجه مجمل.

ولعل تحليل موقف ابن حزم من نظريّة المعرفة ومقارنته بموقف الاتجاهات الحديثة من تلك النظرية؛ يُظهر شيئًا من العلاقة بين المنهج ونظرية المعرفة عنده. فالفلسفة الحديثة في قراءتها لنظرية المعرفة(= الطبيعة، والمصدر، والإمكان، والحدود) أحدثتْ اتجاهًا عقليًا من جهة، واتجاهًا تجريبيًا من جهة أخرى، وأحدثت، من جهةٍ ثالثةٍ، قراءة توفيقية بين الاتجاه الحسيّ والاتجاه العقليّ، فالاتجاه العقليّ يتزعمه

= الفكر). موسوعة لالاند، ١/ ٣٥٦.

(١) مدخل إلى فلسفة العلوم، للجابري، ص٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ديكارت[1]؛ إذْ يُعتبر المؤسس لهذا الاتجاه لمّا قال: (لا يجب أن أقبل شيئًا قط على أنّه حق؛ ما لم يتبين لي بالبداهة العقليّة إنّه كذلك، ولا يجب أن أحكم على الأشياء إلا فيما يتمثله ذهني في وضوح وتمييز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك)[2]، فهذا هو المعيار المنهجي الذي قعّد له ديكارت. وهو نفس المعيار الذي أصّل له ابن حزم من قبل، فلا يقبل (=ابن حزم) أمرًا معرفيًا ما لم يكن مردودًا إلى أوائل الحسّ وبديهة العقل (= الشرط الضروريّ لكل معرفة)[3]، ويبلغ ذلك الأمر مبلغ اليقين، وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (... ولكن الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حُكمًا)[4]. **وعليه؛ يمكن القول: إنّ المعيار المنهجي المُتبَع في المعرفة عند ديكارت -مؤسس الاتجاه العقلي - هو اليقين، وهو المعيار المُتبَع في منهج ابن حزم نفسه.**

ولكن، لابد من التفريق بين ديكارت وابن حزم في القاعدة المنهجية المتبعة عندهما، والتي تقضي بعدم قبول الأفكار ما لم تكن واضحة، ووجه المفارقة بينهما تكمن في الحقيقة المبحوثة؛ فبينما ديكارت يقف من الإيمان المسيحي موقف المتحفظ؛ لكون (الإيمان المسيحي تكتنفه أمورٌ غامضةٌ بوصفه موضوعًا)[5]؛ فلا يشترط له اليقين؛ فإنَّ ابن حزم يطرد في تطبيق قاعدته المنهجية المتطلعة إلى اليقين في قضايا الإيمان وغيرها من القضايا الأخرى. وكذلك فإن بين ابن حزم وديكارت خلافات جوهرية كالحاصل بينهما في الموقف من المعرفة الحسيّة.

وأمّا عند النظر إلى الاتجاه الحسي الذي يجعل الحسّ هو المصدر الوحيد في المعرفة

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ٤٩١.

(٢) مقال عن المنهج، لديكارت، ترجمة: محمود الخضيري، ص٤٦.

(٣) انظر: نظرية المعرفة، لزكي نجيب محمود، ص٥٠.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٦/ ١٨٨.

(٥) الظاهرة القرآنية، لمالك بن نبي، ص١٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وأن مردَّ الأفكار إلى الانطباعات الحسيّة، كالذي يقول به ديفيد هيوم[1]؛ فإن ابن حزم وإن كان يرى مشاركة الحسّ في المعرفة إلا أنَّه لا يقول بحصر المعرفة في الحسّ فقط، بل المعرفة عنده علاقة مشتركة بين العقل والحسّ؛ **فهو في هذا الجانب يُعد كانطيًا إلى حدٍّ ما**؛ ذلك أن مذهب كانط[2] في المعرفة هو الربط بين الحسّ والعقل في المعرفة، فالعقل بمقولاته القبْليّة أساسٌ لأحكامنا الضروريّة وغير الضرورية من غير تخلٍ عن الحسّ الذي ينقل لنا تجارب الإنسان العمليّة[3]؛ **ومع تنظيره لمقولات العقل القبليّة إلا أنَّه ليس الذي ابتدع تلك المقولة، بل إنَّ ابن حزم سبق كانط إلى هذه المعرفة النقدية سبقًا زمنيًّا لا شك فيه.**

وهذه الاتجاهات الفلسفية التي ذكرت سابقًا تفرعت عن سؤال أدوات المعرفة، ويضاف إليها المدرسة الحدسيّة. وأما سؤال الإمكان؛ فتتفرع عنه مدرساتان: المدرسة الاعتقادية وتجمع كلا من العقليين والتجريبيين والحدسيين. والمدرسة الشكيّة أو السفسطائية أو اللاأدرية التي تتضمن كل من منكري المعارف أصلًا. وأما سؤال القيمة أو الطبيعة: فيتفرع منه قولان: المعرفة الثابتة المطلقة، والمعرفة المتغيرة النسبية. وأما سؤال الحدود فالبعض يلحقه بالأول والبعض بالثالث. وهذه هي أسئلة نظرية المعرفة الكلاسيكية.

ومن خلال المقارنة الخاطفة بين ابن حزم وأصحاب الاتجاه الفلسفي المعاصر في نظرية المعرفة وعلاقتها بالمنهج؛ يتبدّى للباحث تنوع المنهج المعمول به في هذه النظريّة تبعًا لمصادر المعرفة المعتمدة في المعرفة نفسها عند كل اتجاه، والموضوعات الأخرى

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٢/ ٦١٤. وانظر: فلسفة هيوم، لمحمد فتحي الشنيطي، ص٧ فما بعدها.

(٢) إمانويل كانط، أو كَنْت، فيلسوف ألماني مؤسس المذهب النقدي في الفلسفة الحديثة، من مصنفاته: نقد العقل الخالص. توفي سنة ١٨٠٤ للميلاد. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي،ص ٢٦٩.

(٣) انظر: إمانويل كَنْت، لبدوي، ص١٧١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

للنظريّة، وهذا يؤكد قضية التلازم الحاصل بين المنهج ونظرية المعرفة وتأثير النظرية في نوع المنهج المتبع، والجدل المتبادل بينهما (=المنهج ونظرية المعرفة) عند كل فيلسوف.

فطبيعة المعرفة، وأصلها، ووسائلها، وحدودها؛ كلها مناحٍ لنظريّة المعرفة تؤثر تأثيرًا بالغًا في المنهج الذي اختص به صاحب النظريّة.

وموجز القول ومقصده؛ بيان أهميّة النظريّة المعرفيّة في عمومها وفي خصوصها، وأقصد بخصوصها نسبتها إلى فيلسوفها؛ كما هو حالها مع ابن حزم في بحثنا هذا. وتلك الأهمية البالغة أشار إليها ابن عقيل في قوله: (يظلم نفسه جداً من يتصدَّرُ للتأصيل في أي حقلٍ علميٍّ، أو يتعنَّى لتحقيق مسألة مِن مسائله قبل أن يستوعب بالتحقيق العلمي: **نظرية المعرفة والعلم**)[1].

(١) نظرية المعرفة والعلم أولًا، لأبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، مقال في جريدة الجزيرة بتاريخ: ٢٣-١١-٢٠١٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

۞ ثالثًا: المنطق وصناعة البرهان عند ابن حزم:

١- تعريف المنطق:

لفظة (ن ط ق) في أحد جذورها اللُّغوية تعني: الكلام[١].

والنُّطْق في الاصطلاح له إطلاقان: الأول: نُطقٌ خارجي يقصد به اللفظ. والثاني: نُطقٌ داخلي يقصد به الإدراك الكلّي[٢].

وعلى المعنى الثاني درج المنطقيون على القول بأنَّ: الإنسان حيوان ناطق. والمعنى: أنَّ له قوّةَ نفْسٍ على الإدراك والتمييز، وهي العقل.

والتفريق بين الإطلاقين السابقين لمصطلح النطق جاء في قول أبي محمد ابن حزم: (والنُّطْقُ الذي يُذكر في هذا العلم(= علم المنطق) ليس الكلام؛ ولكنّه التمييز للأشياء، والفكر في العلوم، والصناعات، والتجارات، وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كَنيَّنا بالنطق اتفاقًا منا)[٣].

أيّ أنَّ المقصود بالنطق في التداول المنطقي أو بالاتفاق الاصطلاحي؛ كما هو تعبير ابن حزم: التّعقل الذي يجمع معنى التمييز، والفكر، والتدبير. وهذه المعاني مستمدة من قوة العقل التي وهبها الباري للإنسان منذ أوّل الخلقة.

وفي معنى اتصاف النفس بقوّة النطق هذه، يقول ابن حزم: (... ومنها قوة التمييز التي سماها الأوائل المنطق؛ فجعل لها خالقها بهذه القوة سبيلًا إلى فهم خطابه ﷻ، وإلى معرفة الأشياء ما هي عليه، وإلى إمكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم

---

(١) انظر: ابن فارس، مادة: (نطق).

(٢) انظر: كشّاف اصطلاحات الفنون، للتهاوني، مادة: (نطق).

(٣) التقريب، لابن حزم، ص٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ويتخلص من ظلمة الجهل)[1].

ويتضمن نصُّ ابن حزم السابق على وجه الإجمال؛ فوائد المنطق الفطري؛ من فهم للخطاب الشرعي، ومعرفة لطبيعة الأشياء وحدودها، ورفع للجهل عن النفس، ونحو من تلك المعاني التي لا يتميز بها شخص عن آخر إلا بقدر تفعيلها واستثمارها. وهذا الكلام هو الذي ذكره ابن تيمية أثناء حديثه عن جنس الميزان العقلي الوارد ذكره في القرآن، وفي ذلك يقول: (... والمقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنَّها حق كما ذكر في كتابه، وليست هي مختصه بمنطق اليونان، وإن كان فيه قسط منها)[2].

وهذا هو الذي قصده ابن حزم؛ حيث إنَّ تكنية ابن حزم المعاني المستمدة من لفظة: **النطق** بالكنية المنطقيّة أو الاصطلاح المنطقي - كما هو عند الأوائل - لا يقصد به المنطق بمعناه الصناعي من كونه جزأً من الفلسفة، أو فنًا مستقلًا، أو هو (آلة للعلم وأداة للبحث في شتى ميادين المعرفة)[3]؛ كما هو مذهب أرسطو[4] في المنطق= بل مقصوده من تلك المعاني السابقة (=التمييز، وفهم الخطاب، ومعرفة الأشياء)؛ هو المنطق الفطري؛ الذي يعد أساسًا للمنطق الصناعي. وهذا لا يعني - من جهة أخرى - عدم اهتمامه بآلة العلم المنطقيّة، بل لها حظها ونصيبها من التقريب عنده؛ حتى أنّك تجد هذه النزعة البرهانية المستمدة من المنطق الصناعي سارية في شتى مناحي المعرفة الحزميّة.

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٨.

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٣٨٣.

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي، لمحمد علي أبو ريان، ص٣٢.

(٤) أشهر فلاسفة اليونان، لُقب بالمعلم الأول، من مصنفاته: ما بعد الطبيعة، توفي سنة ٣٢٢ ق.م. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ٩٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٢- مظاهر عناية ابن حزم بالمنطق:

يلْحظُ الدّارس مدى المنزلة العظيمة التى أولاها أبو محمد لهذا المنطق الصناعي؛ إذْ العناية به لم تقتصر على ترديده فحسب، وإنّما دَرَسهُ دراسةَ اختيارٍ وتقريبٍ وتيسيرٍ، وهذا ظاهرٌ في تخلّيه عن ألفاظ الأوائل الغامضة، وتطعيمه بألفاظ عربية وأمثلة شرعيّة، وكأنّه في عمله هذا يتجنب اللسان اليوناني الذي حذّر منه الشافعي بقوله: (ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس)[1]. وتجنب ابن حزم اللسان اليوناني وتخليه عنه؛ يُعد من فقهه لمآلات اللغات الأجنبية وما تتضمنه من اصطلاحات لها أثرها الفكري على ثقافة المسلمين؛ ولذلك كان ابن حزم حريصًا على حل الإشكال اللغوي الشاوي في مضامين المنطق اليوناني، وإحلال المنطق العربي بدلًا عنه، فكانت تلك القولبة أو ذلك الاستصلاح، بمثابة من يرفع تهمة الظن عن هذا الفن من جهة، ولكي يحقق - من جهة أخرى - أهدافًا يجمعها جامع الإفادة منه في كل العلوم، لا سيّما طرق الاستدلال التي توصل إلى نتائج يقينيَّة من مقدمات شرعية أو غير شرعية.

ومسلك التعريب لألفاظ المنطق الذي قام به أبو محمد؛ مسلكٌ تفرّدَ به عن غيره ممن كان له عناية بعلم الآلة هذه؛ وآية هذا كتابه: التقريب؛ حيث نافح فيه عن هذا المنطق من جهة بيان شرعيته طريقًا للمعرفة، ثم اتجه إلى تسهيله وتقريبه؛ كي يكون - بعد ذلك - مُفعلًا وماثلًا في التطبيقات المعرفيّة الشرعية.

وفي هذا المعنى يقول الحُميدي: (فإنَّه سلك في بيانه، وإزالة سوء الظن عنه، وتكذيب المخرقين فيه طريقةً لم يسلكها أحدٌ فيما علمناه)[2].

وقد أبان ابن حزم عن غرضه من علم المنطق وما ينطوي عليه من فوائد في

(١) صون المنطق، للسيوطي، ص١٥.

(٢) جذوة المقتبس، للحميدي، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، ص٢٩١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

كتابه التقريب، وأنَّ عموم فوائده من وجهة النظر الحزمية؛ ترمي إلى **تصحيح الرأي الفاسد، وتوضيح الأمر الغامض**. وما كان له أن يصل إلى هذه النتائج دون أن يقوم بالمهمة التي لم يقدر على النهوض بها أصحاب المنقول المنطقي في ترجمتهم للغة المنطقيّة اليونانيّة. ولكي يصل إلى هذا التوضيح وذلك التصحيح؛ فقد تبدّى له أن يستغني عن بعض مباحث المنطق التي لا تُمثل له في المعرفة شيئًا مذكورًا، وهذا الاستغناء والتشذيب يروم إلى تحقيق البرهان؛ ذلك المقصد الأسنى الذي يسعى ابن حزم إلى تحصيله؛ كي يحقق القطع واليقين في المعرفة.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد ابن حزم: (فكتبنا كتابنا الموسوم بكتاب التقريب، وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلّصناها مما يُظن أنَّه برهانٌ وليس ببرهان، وبيّنا كل ذلك بيانًا سهلًا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله ﷻ؛ **فكان ذلك الكتاب أصلًا لمعرفة علامات الحق من الباطل**)[1].

وفي المعنى نفسه يقول ابن حزم أيضًا: (...وغرضنا بيان إقامة البرهان، وكيفية تصحيح الاستدلال في جمل الاختلاف الواقع بين المختلفين في أي شيء اختلفوا فيه)[2].

وبهذا؛ يتضح للدّارس أن صناعة البرهان من خلال تقريب المنطق عند أبي محمد **نشأت على التبيين من جهة، وعلى التخليص من جهة أخرى**؛ على التبيين لكيفية الاستدلال بهذا البرهان، وعلى التخليص لهذا البرهان مما يختلط به مما يبدو أنّه برهانٌ وليس ببرهانٍ؛ ومن ثمَّ يكون المنطق مُنتجًا للبرهان المحقق للمعرفة اليقينيّة. ويتضح ذلك المُراد الحزمي من تسميته للكتاب المذكور بـ(التقريب في مائية البرهان)[3].

---

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٢.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٠٦.

(٣) التقريب، لابن حزم، تحقيق التركماني، ص٥٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولم يكن ابن حزم مُرسلًا هذا الاندفاع على تقريب المنطق دون التقييد الذي ذكره في نصِّ قوله: (... ورأينا هذه الكتب كالدواء القوي، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة، والطبيعة السالمة، والتركيب الوثيق، والمزاج الجيد؛ انتفع به وصفى بنيته، وأذهب اخلاطه، وقوَّى حواسه، ... وإن تناوله العليل المضطرب المزاج، الواهي التركيب، أتى عليه، وزاده بلاء وربما أهلكه وقتله)[1].

وقد حاز ابن حزم قصب السبق – من بين علماء الإسلام – في صناعة البرهان المنطقي؛ فأدخل آلة المنطق – بعد تقريبها – إلى شئون الدين على وجه التأصيل والتقعيد، وصيّرها ناصرة لمعارف الإسلام، فكان – بفعلته هذه – من أبرز العلماء الذين عبّدوا طريق المنطق في محاولة استخراج قواعده، وتقرير براهينه، وتأكيد فائدته في المعرفة بعامة.

وحول هذا المعنى يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل: (... فكان انعطافه (= ابن حزم) إلى كتب أرسطو لأخذ ما يخدم غرضه، وتنزيل المثال على ما يعرفه المسلمون من دينهم ولغتهم؛ فكان بهذا رائدًا لمن بعده)[2].

ولم تكن هذه الأسبقيّة الحزميّة في تقريب علم المنطق بهذه المثابة؛ إلا لأنَّ آلة المنطق تعتبر في رأي أبي محمد معيارًا لكل العلوم؛ سواءً الطبيعية منها أو الشرعيّة، وكذلك تعد آلةً لتوليدِ البراهين، وهي في حقيقتها تتناسب مع نظرية الظاهر، وتتحد معها في التشوّف لليقين في المعرفة.

ولم يكن ابن حزم وحيدًا في هذا المضمار التقريبي، بل كان هناك من علماء الإسلام ممن جاء على منوال ابن حزم في تطويع المنطق بلغة الشرع؛ ليكن آلةً تعصمُ

(١) التقريب، لابن حزم، ص٩.

(٢) المصدر السابق، ص١١٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الذهنَ من الوقوع في الخطأ؛ ومن أبرز أولئك الغزَّالي[1]، الـذي قـال في المنطـق: (فكـل نظر لا يتزن بهذا الميـزان ولا يعـاير بهـذا المعيـار؛ فـاعلم أنَّـه فاسـد العيـار، غـير مـأمون الغوائل والأغوار)[2].

أمَّا من كان متصديًّا لهذا التيـار ولم يـؤمن بهـذه العـصمة؛ فيقـع عـلى رأسـهم ابـن تيمية، حيـثُ تنـاول هـذا الفـن بـالنقض مـن جهـة؛ وبالبنـاء مـن جهـة أخـرى؛ فـسلك مسلكًا مغايرًا لمسلك التقـريبيين، وهـذا المسلك يهـدف إلى بنـاءٍ معـرفيٍّ يعتمـد الـوحيَ معيارًا وميزانًا لكل العلوم، فخالف بذلك منطق اليونان ومن ذهب مذهبهم، وخـالف كذلك ابن حزم في استصلاحه منطق أرسطو، فلم يجعل المنطق معيارًا لكل العلوم كـما صنع الفلاسفة من قبل، بل جعل المنطق موضوعًا يعار بمعيار الوحي. وأتى إلى كبرى قضاياه؛ فزعزع أسسها وهوّن من كونها الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين، وبيّن أن طُرُقَ اليقين في كشف أسرار الطبيعـة وقوانينهـا قـام عـلى التجربـة والتأمـل مـن قبـل أن يوجد المنطق[3]. وآية ذلك في نظر ابن تيمية: (أننا لا نجد أحداً من أهل الأرض حقـق علـماً مـن العلـوم وصـار إمامًـا فيـه بفـضل المنطـق، لا مـن العلـوم الدينيـة ولا غيرهـا، فالأطباء والمهندسون وغيرهم يحققون ما يحققـون مـن علـومهم بغـير صـناعة المنطـق، وقد صنف في الإسلام علوم النحو، والعروض، والفقه وأصـوله وغـير ذلـك، ولـيس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كـانوا قبـل أن يعـرف المنطـق اليوناني)[4].

---

(١) أبو محمد، محمد بن محمد الطوسي، حجة الإسلام، من مصنفاته: المستصفى، توفي سنة ٥٠٥ للهجرة. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٤/ ٢١٦.

(٢) معيار العلم، للغزّالي، ص٢٦.

(٣) انظر: منطق ابن تيمية، لمحمد حسني الزين، ص: (و).

(٤) نقض المنطق، لابن تيمية، ص ١٦٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهنا تنبغي الإشارة إلى أن اعتراض ابن تيمية على حصر المناطقة للعلم في هذه الآلة، ونبذه لقواعده التي تستأثر بالتدليل على الحق دون دلالة الوحي لا يتناول ابن حزم كتناوله لغيره من المناطقة؛ ذلك أنَّ ابن حزم لا يحصر البرهان في المنطق الصناعي فحسب، وإنَّما البرهان عنده أشمل من أن يكون في المنطق؛ فالوحي؛ كتابًا وسنة برهان، وكذلك الإجماع برهان، والدليل برهان.

ولم يكن ابن حزم في هذا المضمار المنطقي إلا مستصلحًا ومطوّعًا تلك الآلة للإفادة منها في التداول الإسلامي؛ كالذي صنعه في تقريبه. **ومع ذلك؛ فلم يُحمد على اشتغاله بالمنطق والفلسفة لا من خصومه ولا من محبيه، فهذا أبو عبد الرحمن ابن عقيل يرى أن ابن حزم** (لم يحرر نظرية المعرفة من نيّر الفلسفة والمنطق الأرسطي، فجعلهما في بعض المواقف معيارًا، والحق أن يكونا(=الفلسفة والمنطق) موضوعًا للمعايير بإطلاق... والعقل بمعاييره هو الحَكَمُ بلا ريب في تقنين معايير الخير والجمال... وهو المعيار في تقديم المعطى الديني)[1].

ويبدو للباحث أنَّ مقصود ابن حزم بهذه المعيارية؛ معيارية الرجوع إلى مبادئ العقل الأوليّة (= المنطق الفطري)، وأنَّ هذا المنطق قدرٌ مشتركٌ عند الناس جميعًا من قبل تقنين المنطق الصناعي وتدوينه، وآية ذلك قول ابن حزم: (...وإلى العقل نرجع في صحة الديانة وصحة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد)[2]. فإن كان هذا هو مقصود ابن حزم؛ فقد اتفق التلميذ مع شيخه في كون العقل الفطري هو الحَكَمُ بلا ريب؛ ومن ثمَّ فلا معنى لنقد أبي عبد الرحمن لابن حزم في هذا الخصوص. أمَّا إن كان مقصود ابن حزم بالمعيارية معيارية المنطق الصناعي الذي استصلحه من منطق أرسطو؛ فإن نقد أبي عبد الرحمن لابن حزم في محله وله قيمته ووزنه.

---

(١) التقريب، لابن حزم، تحقيق التركماني، ص٨٤.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٩٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ولك أن تلحظ اتفاق أبي عبد الرحمن ابن عقيل مع ابن تيمية في عدم صلاحيّة المنطق الصناعي أن يكون معيارًا لكل العلوم - وهو الصواب من وجهة نظري- واختلافهما في المعيار ما هو؟ فبينما ابن تيمية يرى أن المنطق موضوع يُعار بمعيار الوحي، فإنَّه عند أبي عبد الرحمن ابن عقيل موضوع يعار بمعيار العقل.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣- علاقة المنطق باللغة وتأسيس المنهج:

عندما يكون الحديث عن العلاقة بين المنطق واللغة، عند أبي محمد، فلابد للباحث أن يستحضر في حسبانه نصين هامّين تضمنتها أبحاث ابن حزم في هذه المسألة؛ نصٌ يدل على أصل المنطق، وآخرُ يدل على أصل اللغة.

فالذي يدل على أصل المنطق قوله: (...إنّ هذا العلم(=علم المنطق) مستقرٌ في نفس كل ذي لبٍّ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم؛ إلى فوائد هذا العلم...)[١].

والذي يدل على أصل اللغة قوله: (...والصحيح من ذلك أصل الكلام توقيف من الله ﷻ بحجةِ سمعٍ، وبرهانٍ ضروريٍ...)[٢].

ومن هذين النصين يتضح للباحث أن المنطق واللغة - من الوجهة الحزميّة - تربطهما علاقة من حيث أصلِ النشأةِ الأولى، وأنَّهما يتقاطعان في نقطة الخِلْقَة التي خُلق الناس عليها من قبل التقنين العلمي لهذين العلمين. ودلالة الارتباط هذه؛ تكمن في وظيفة اللغة التي يُعبر بها عما يجول في الفكر من تصورات، وما يُرى في الواقع من ماصدقات، وقد تفرد الإنسان بهذه الخاصيّة (=خاصية النطق والتفاهم) عن سائر المخلوقات.

ووجه هذه العلاقة الوثيقة القائمة بين المنطق واللغة؛ يقوم على أنَّ اللغة في حد ذاتها تعتبر قالبًا للفكر الذي يظهر من خلالها. التنصيص على الفكر في النصِّ السابق هو تنصيص على المجال الذي يعتني به علم المنطق؛ ذلك أن علم المنطق يسعى لضبط التفكير وفق قواعد وأسس يخلص منها إلى تجنب الزلل، ولا يمكن له الوصول إلى

(١) المصدر السابق، ص٣١٢.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٢٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

غايته هذه دون وسيلة اللغة التي يضبط بها مراده[١].

وإذا كان محصلُ كلامِ ابن حزم في نشأة اللغة هو قوله: **بالتوقيف**؛ فذاك ليس إلا في أصل اللغة الأولى، وأمّا ما اصطلح عليه الناس مما حدث بعد ذلك فليس مرفوضًا عنده، بل إنَّه في هذا المعنى يقول: (إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها، بها علموا ماهية الأشياء وكيفياتها وحدودها)[٢].

واختيار ابن حزم مذهب التوقيف اللُّغوي من بين المذاهب الأخرى هو اختيار مناسب لطبيعة البرهان المنطقي وما ينبني عليه من دلالة معرفية.

ولا يعني هذا الاختيار بالنسبة لابن حزم أنَّه يلغي تعدد اللغات وتنوعها؛ لأنَّ المعنى المقصود لا يختلف من جهة حقيقته في الواقع الخارجي، حيث إن تعدد الألفاظ مع اتحاد المعنى في نظر ابن حزم في مثل هذه القضايا لا يحصل منه إشكال في دلالة الاسم على مسمّاه، وفي هذا المعنى يقول أبو محمد ابن حزم: (المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنَّما تختلف الأسماء فقط)[٣].

وهو بهذا الموقف يراعي المعنى التجريدي للشيء الواحد، والذي هو المعنى الكلي لأي شيء يشاهد في الواقع الخارجي، بحيث يتفق النَّاس على معناه المشترك وإن عبروا عنه بلغات مختلفة؛ وهذا هو التطابق بين اللغة والواقع الذي يعتقده ابن حزم ويؤصل له. وعليه؛ فإن الأفكار والآراء لا قيمة لها دون لغة تصفها ويتم من خلالها معرفة الحقيقة كما هي؛ إذْ بقاء المعنى حبيسَ الذهنِ؛ يُعد تصورًا لا يمس الواقع ولا يحكيه؛ ولذلك فإنَّ العلاقة بين الفكر واللغة، عند أبي محمد، علاقة تلازمية لا ينفك

(١) انظر: المصدر السابق، ص٣١.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٣.

(٣) التقريب، لابن حزم، ص١٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفكر معها عن ارتباطه باللغة، ولا اللغة عن ارتباطها بالفكر.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد ابن حزم: (لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ، فلا سبيل إلى نقل موجب العقل من موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها جلَّ وعزَّ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب لعبارة عنه، وإلا ركبت الباطل وتركت الحق)[1].

وهذا النصُّ عمدةٌ في دلالة الاسم على المسمّى عند أبي محمد؛ إذْ المعرفة بحقائق الأشياء متوقفة على ثلاثة محاور؛ **الأول**: الوجود الوقعي، **والثاني**: تصور الوجود الوقعي، **والثالث**: تسمية الوجود الواقعي. وبهذه الثلاثية يتضح دور اللغة البياني الذي يتوسط العقل والواقع، فتكون اللغة مُبينة لتصور العقل للواقع الخارجي بما هو عليه، دون إخلال بحقيقته.

ونظرة ابن حزم إلى هذه المحاور الثلاثة قائمة بالفعل على اللغة؛ حيث إنَّ (اللغةَ ألفاظٌ يعبّر بها عن المسمّيات)[2]. والمسمّى - (= الشيء المعين في الخارج) الذي تَصَوَرهُ الذهنُ - له معنى لا يقع إلا عليه وحده، وهو المراد لا غيره، وفي هذا يقول: (وقد لاح بالحقيقة التي بيّنا أن الأوصاف والأخبار كلها إنّما تقع على المسمّيات لا على الأسماء، وأنّ المسمّيات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها، فثبت بهذا أن الاسم غير المسمّى)[3].

وهذه اللغة التي تراعي ظاهر اللفظ وما يدل عليه؛ هي هي نفس اللغة التي تتسق مع موجب العقل في أوائله، والذي يحكم بأن الأشياء في ذواتها لها حقائقها الذاتية، والتي لا يمكن كشف حقيقتها على ما هي عليه إلا بتوسط اللفظ، ويمثّل هذا

(١) المصدر السابق، ص١٥٥.

(٢) رسائل ابن حزم، ٤/ ٤١١.

(٣) التقريب، لابن حزم، ص٨٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المعنى قول ابن حزم: (وإنَّما العمدة ها هنا ما شهدت به أوائل العقول والحواس؛ من أنَّ الأشياء إنَّما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها، وبها تختلف في اللغات أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وُجدتْ في جرمٍ ما سُمّيَّ ماء، فإذا عُدمتْ منه؛ لم يسمَ ماءً، ولم يكن ماءً، وهكذا كل ما في العالم)[1].

فحدّ الشيءِ، عند أبي محمد، متوقف على طبيعة الشيء نفسه واسمه الذي يدلُ عليه، فمتى بقى الاسم دالًا على مسمّاه؛ بقي الشيء محافظًا على خصائصه الذاتية، ولو فقدَ تلك الطبيعة التي خُلق عليها وصار إلى طبيعة أخرى؛ فقدْ فقدَ اسمه الذي كان يُطلق عليه قبلُ.

وفي علاقة اللغة بالمنطق الفكري، يعقد **سالم يفوت** مقارنة بين الفارابي وابن حزم[2]؛ ويظهر من تلك المقارنة أنَّ ابن حزم يسير في اتجاهٍ معاكسٍ للفارابي في تلك العلاقة، إذْ الفارابي يرى منحى الفصل بين اللغة والمنطق الفكري، بينما ابن حزم يرى الوصل بينهما[3].

وفي هذا المعنى يقول سالم يفوت: (... أمّا ابن حزم فيرى أننا في الشريعة لسنا أمام تفكير بدون لغة وبمعزل عنها. وهذه الأخيرة ليست أداة لتبليغ الفكر، بل هي موضوع الفكر، أي أنَّها لا تمثل شيئًا خارجًا بالنسبة لهذا الأخير (= ابن حزم)، بل تكون معه كلًا لا يتجزأ ولا ينفصم، بل هناك أسبقية منطقية وواقعية للغة على

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٠.

(٢) أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان، فيلسوف مبرّز، يلقب بالمعلم الثاني في مقابل أرسطو طاليس الذي يلقب بالمعلم الأول، من مصنفاته: آراء أهل المدينة الفاضلة، توفي سنة ٣٣٩ للهجرة. انظر: موسوعة الفلسفة لبدوي، ٢/ ٩٣.

(٣) ابن حزم والفكر الفلسفي، لسالم يفوت، ص٢٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

التفكير، تتمثل أنَّه من المستحيل قيام معرفة أو تفكير سابق على اللغة. فمعيار الحقيقة والخطأ يبقى معيارًا في اللغة... فهو ليس معيارًا مطلقًا، بل تحدده قواعد اللغة المُفكر بها وكيفية وقوع أسمائها على مسمياتها... هذه مسألة حكمت وحددت نظرة فلاسفة اليونان، لا سيّما أرسطو)[1]. وهنا يتضح أنَّ ابن حزم تابع لأرسطو في القول بوحدة اللغة والفكر.

بينما يقول سالم يفوت عن الفارابي الذي (فصل الفكر عن سنده اللغوي) [2]، يقول: (فالفارابي، في إطار فصله التفكير عن اللغة، حد غرض صناعة المنطق في القول بأنه تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشيء أنَّه كذا أو ليس كذا... كما يعتبره يكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا)[3].

وعليه، فإن الفارابي يجعل اللغة أداة لتوصيل الفكر مع انفصالها عنه، بينما ابن حزم يرى أنَّ اللغة موضوع الفكر فهي ليست أمرًا خارجًا عنه كما يقول الفارابي.

هذا هو مجمل موقف ابن حزم من علاقة المنطق الفكري باللغة، وهو إلى حدٍ كبير نفس موقف ابن تيمية – مع ثورته على أرسطو- فهو عند مهاجمته للحدِّ الأرسطي يقرر قضية الوصل بين اللغة والفكر كالتي يقررها ابن حزم عدى قضية السبق الزمني للفكر على اللغة التي يقول بها ابن تيمية، والتي سيكشفها النص التالي؛ حيث جعل الحدَّ من باب الألفاظ (وَاللَّفْظُ لَا يَدُلُّ الْمُسْتَمِعَ عَلَى مَعْنَاهُ إنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ تَصَوَّرَ مُفْرَدَاتِ اللَّفْظِ بِغَيْرِ اللَّفْظِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ الْمُفْرَدَ لَا يَدُلُّ الْمُسْتَمِعَ عَلَى مَعْنَاهُ إنْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِلْمَعْنَى وَلَا يُعْرَفُ ذَلِكَ حَتَّى يُعْرَفَ الْمَعْنَى. **فَتَصَوُّرُ الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ سَابِقًا عَلَى فَهْمِ الْمُرَادِ بِالْأَلْفَاظِ** فَلَوْ اُسْتُفِيدَ تَصَوُّرُهَا مِنْ الْأَلْفَاظِ

(١) انظر: ابن حزم والفكر الفلسفي، لسالم يفوت، ص٢٢٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لَزِمَ الدَّوْرُ. وَهَذَا أَمْرٌ مَحْسُوسٌ؛ فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِاللَّفْظِ الْمُفْرَدِ إنْ لَمْ يُبَيِّنْ لِلْمُسْتَمِعِ مَعْنَاهُ حَتَّى يُدْرِكَهُ بِحِسِّهِ أَوْ بِنَظَرِهِ وَإِلَّا لَمْ يَتَصَوَّرْ إدْرَاكَهُ لَهُ بِقَوْلِ مُؤَلَّفٍ مَنْ جِنْسٍ وَفَصْلٍ)[1].

والحاصل أنَّ موطن الالتقاء بين الإمامين في هذه المسألة؛ هو علاقة الوصل بين اللغة والفكر، بغض النظر عن الأسبقيّة للتصور على التسميّة التي يؤكدها ابن تيمية في نصِّه هذا؛ حيث يرى أنَّ اللفظ مجردًا لا يفي بالغرض المطلوب ولا تتم المعرفة على وجهها حتى يدرك المتلقي الشيء المعيّن في الخارج إدراكًا حسيًّا يجعله فاهمًا لدلالة اللفظ على ذلك الشيء المُدرك.

وقد وُفق أبو عبد الرحمن ابن عقيل في بيان العلاقة بين اللغة والفكر لَّما دوّن عناصر هامة أفادها من ابن تيمية في شأن هذه القضيّة[2]، حيث أوضح أنَّ المعاني تكون قائمة في التصور بلا لغة، إلا أنَّ فهم تلك المعاني على مراد المتكلم لا يستقيم إلا بدلالات أو إشارات أو رموز دلت عليها اللغة، والفرق بين الأمرين، أي: بين تصور المتكلم، وتصور ما أراد المتكلم؛ يعود إلى ما يعرفه الإنسان بمصادر المعرفة البشرية؛ إذْ بتلك المعارف يميّز الإنسانُ نفسُه الأشياءَ بغير اللغة، أمّا تمييز غيره لمراده فلا يكون إلا باللغة.

وفي علاقة اللغة بالفكر يقول أبو عبد الرحمن ابن عقيل: (إن مواكبة اللغة للفكر أمر ضروري، لتحديد مراد المفكر أولًا، ولمشاركته في معرفته ثانيًا. فمن اكتشف بمعرفته البشرية معنى ليس له اسمٌ دالٌ في اللغة؛ وجب أن يتواضع على هذا المعنى باسمٍ دالٍ متميّزٍ عن أسامي المعاني الأخرى؛ لينحصر تفكير المتلقي في المدلول الجديد فيشارك المكتشف في معرفته)[3].

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٤٩. وانظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص١١.

(٢) انظر: العقل اللُغوي، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وهذا هو نفس منهج ابن حزم المقرر آنفًا؛ إذْ اللغة والمنطق الفكري تعد عنده مزيجًا واحدًا يمكن أنَّ يُطلق على هذا التمازج: **لغة الفكر الحزميّة**، وقد تمثلت هذه الرؤية في كتابه: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية.

وفي المعنى السابق يقول طه عبد الرحمن في معرض حديثه عن المنطقيين ومشروع التقريب: (... ولم يبلغ أحدٌ منهم مبلغَ ابن حزم في القيام بشرائط التقريب الاختصاري اللُغوي)[1].

وبيّن طه عبد الرحمن سرَّ تفوق ابن حزم في هذا التقريب بقوله: (... وقد توسل في ذلك بآليات ثلاث تعمل كل منها على استيفاء مقتضى قاعدة من القواعد الثلاث؛ وهي: **آلية تبيين المنطق**، ومبناها على تأسيس المنطق على البيان، **وآلية تمكين الأسماء**، وتختص بإيراد الأسماء المألوفة والمعلومة مسمياتها، **ثم آلية ترسيخ الأمثلة**، وهي توجب استخراج الأمثلة من رصيد المعارف المشتركة)[2].

ولم يكن ابن حزم بدعًا من المنطقيين الذين يرون العلاقة الوصلية بين اللغة والمنطق الفكري ، فهذا أرسطو – والذي يُعد واضع المنطق الصوري، والمسمّى بالمنطق الأرسطي – في درسه للمقولات يرى العلاقة الوثيقة بين الألفاظ والمعاني، وقد تبعه على هذا شارح منطقه ابن رشد حيث يرأى رأي أرسطو في هذه العلاقة الوثيقة، مما جعل الثاني يدرس معطيات اللسان العربي ومقارنتها بخصائص اللسان اليوناني[3].

وتأثير اللغة اليونانية كان ظاهرًا على مقولات أرسطو المنطقية؛ إذْ تمثل اللغة

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه، عبد الرحمن، ص٣٣١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣٢.

(٣) انظر: تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد، ١/ ٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

اليونانيـة مـصدرًا مـن مـصادر المقـولات العـشر الأرسـطية[١]. وفي هـذا يقـول: ماكوفلسكي: (كـل لفـظ حينما يستخدم خـارج القـضية فإنَّه إمـا أن يـدل عـلى ماهيـةٍ (=جوهر)، أو كيفٍ، أو كمٍ، أو إضافةٍ، أو أين، أو متى، أو وضـعٍ، أو ملـكٍ، أو فعـلٍ، أو انفعالٍ...)[٢]. ويقول ماكوفلسكي أيضًا: (إنَّ دراسة اللغة على وجه التحديد هي التي قادت أرسطو إلى اكتشاف المقولات المنطقية)[٣].

والمقولات الأرسطية هي الأحوال المختلفة التي تعتري شيئًا ما في الوجود، وعند مقارنة هذه المقولات بما يقابلها في اللغة تجد أنَّ المقولات مستخلصة من النحو، فالجوهر في المنطق يقابله الاسم في النحو، والكم يقابله النعت العددي، والكيف يقابله النعت الكيفي، والأين يقابله ظرف المكان، والمتى يقابله ظرف الزمان، والوضع يقابله الصفة، والملك يقابله المضاف إليه، والفعل والانفعال يقابلهما المبني للمعلوم والمبني للمجهول[٤].

ولم يكن تأثير اللغة على المقولات الأرسطية فحسب؛ بل امتد أثرها على: **التصور، والحكم، والجدل**، وهذا ينبئك بقضية الصلة بين الفكر واللغة، فما كان مُتصورًا في الذهن عند أرسطو؛ يُعبر عنه باللفظ اللُّغوي في الواقع لذلك الشيء المُتصور؛ وهذه هي العلاقة القائمة بين الفكر واللفظ. وقد قيل في صنيع أرسطو هذا: (لقد بحث أرسطو عن طرق ينفذ بها داخل الحبة المنطقية من خلال القشرة اللُّغوية)[٥].

---

(١) انظر: المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، ص٢١٨.

(٢) انظر: تاريخ علم المنطق، ص ١٠٧، نقلا عن: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، لحسن بشير صالح، ص٤٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٤٥.

(٤) انظر: المنطق وفلسفة العلوم، لبول موي، ترجمة: فؤاد زكريا، ص٣٤.

(٥) انظر: نظرية القياس الأرسطية، لماير، (باللغة الألمانية)، ص ١٧٧، نقلا عن علاقة المنطق باللغة عند ⇦=

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وابن حزم كذلك؛ بحث عن طُرق لتبيئة المنطق الأرسطي، فلم يجد سبيلًا لذلك إلا من خلال اللسان العربي. وخيرُ شاهدٍ فيما صنعه ابن حزم تجاه المنطق الأرسطي؛ تقريبه وتهذيبه للمنطق الأرسطي في كتابه الموسوم بالتقريب.

ولعل الأسطر القادمة تفي بشيء من الممارسة الحزمية في هذا الجانب التطويري، وتشير إلى طرف من أطراف هذا التقريب، ثم يتضح للقارئ - بعد ذلك - مدى استقلالية ابن حزم عن منطق أرسطو من عدمها.

= فلاسفة المسلمين، لحسن بشير صالح، ص٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣- معالم التقريب الحزمي للمنطق الأرسطي:

للدّارس أن يشير إلى المناظرة التي دارت بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي[١]؛ لكونها - من وجهة نظر بعض الباحثين[٢] - كانت باعثًا لمثل هذا العمل التقريبي.

ومحاور المناظرة هذه، كان لها أثرٌ في التقريب اللُّغوي للمنقول المنطقي.

وهناك اتجاهان بين الباحثين حول العلاقة بين المنطق واللغة:

الاتجاه الأول: القول باستقلالية المنطق عن اللغة.

الاتجاه الثاني: القول بالصلة الوثيقة بينهما، وأنَّهما وجهان لعملة واحدة[٣].

والاتجاه الثاني هو المشاهد في تقريب ابن حزم للمنطق الأرسطي، والذي سبق الإشارة إليه.

وفي أثرِ هذه المناظرة على الاشتغال بالتقريب، يقول طه عبد الرحمن: (وقد كان لهذه المناظرة، ولدعوى خصوصية المنطق الراجعة إلى اتصاله باللغة أثرهما البعيد في إنهاض الهمم إلى تناول المنقول المنطقي بالتصحيح اللازم؛ لرفع الاضطراب الذي دخل على صيغه وتراكيبه)[٤].

وقد ظهر تميّز ابن حزم على المشتغلين بالتقريب اللّغوي في شرائط التقريب التي ضمنها كتابه الموسوم بـ(لتقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة)؛ ومن ذلك ما أحدثه من ثورة فكريّة في المحتوى المنطقي كانت محصلته في

---

(١) انظر: الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، ص ١٠٦، وما بعدها.

(٢) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، ص٣٢٩-٣٣٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٣٢٩-٣٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص٣٣١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تجديدٍ لُغويّ (على مقتضى التبليغ العربي)[١]. وهذا الذي لم يتفطن إليه من زعم أنَّ ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو[٢].

وممن قال بعدمِ تفهمِ ابن حزم لمراد أرسطو؛ صاعد الأندلسي[٣]، وفي ذلك يقول: (... وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله، مخالفة من لم يفهم غرضه)[٤]. ومن جهة أخرى يزهّد المستشرق الأسباني كروث هرناندس في الدور الذي قام به كتاب التقريب، حيث يقول: (لا يعدو (= تقريب ابن حزم) أن يكون مدخلًا مختصرًا للألفاظ المستعملة في المنطق والعمليات المنطقيّة)[٥].

والذي يظهر للباحث من خلال النظر إلى عمل ابن حزم في تقريبه للمنطق الأرسطي؛ أنَّ موقف ابن حزم لم يكن موقفَ المقلد، ولا موقفَ من لم يفهم غرض أرسطو، بل الصواب: أنَّ ابن حزم كان على قدر كبير من دَرْكِ مضامين المنطق الأرسطي بما له وما عليه؛ مما جعله يجدد في هذه الآلة بما يتماشى مع هدفه في صناعة البرهان.

وقد خطّأ أبو عبد الرحمن ابن عقيل صاعدًا - ومن وافقه في ذلك[٦] - في قوله السابق من وجهين[٧]:

---

(١) المصدر السابق، ص٣٣٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٣٢.

(٣) القاضي، أبو القاسم، صاعد بن أحمد الأندلسي القرطبي التغلبي المالكي، علّامة التاريخ في عصره، تلميذٌ لابن حزم، من مصنفاته: طبقات الأمم، ومقالات أهل الملل والنحل، توفي سنة ٤٦٢ للهجرة. انظر: الأعلام، للزركلي، ٣/ ١٨٦.

(٤) طبقات الأمم، لصاعد الأندلسي، تحقيق: حسين مؤنس، ص٩٨.

(٥) ابن حزم والفكر الفلسفي، لسالم يفوت، ص٢٠١.

(٦) انظر: التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٥٠.

(٧) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٩٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أولهما: أنّ كلامَ صاعدٍ في ابن حزم دعوى بلا برهان.

وثانيهما: ما بيّنه أبو عبد الرحمن من مسائل على لسان ابن حزم تعكس مدى بصيرة أبي محمد بما يخوضه من مسائل منطقية؛ أظهر من خلالها أنَّه مستقلٌ عن أرسطو لا يقلّده في أمر من أمور منطقه، إلا إذا كان منطقه موافقًا لمنهجه في عملية التقريب هذه.

وفي تعضيد أبي عبد الرحمن ابن عقيل للوجه الثاني من أوجه النقد التي قدمها لمعارضة دعوى صاعد الأندلسي؛ جُملةٌ من نصوص ابن حزم ظاهرها لا يخبر بموافقة ابن حزم للأوائل ولا لأرسطو، ومن ذلك ما ذكره في باب الكلام في الجنس؛ وفيه يقول: (ذكر الأوائل قسمًا في الجنس لا معنى له، وهو: كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكل وزير، والصناعة لأهلها، وهذا غير محصور ولا منضبط؛ فلا وجه للاشتغال به)[1].

ومن مظاهر مفارقة ابن حزم لأرسطو في المنطق قوله: (وذكر الفلاسفة ها هنا شيئاً سموه: كون الشيء في الشيء، وليس يكاد ينحصر عندنا، وإن كان محصوراً في الطبيعة، فلم نَرَ وجهاً للاشتغال به؛ إذ ليس إلا من تشقيق الكلام فقط؛ كقولهم: النوع في الجنس، والجنس في النوع وما أشبه ذلك مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق وإقامة البراهين وكيفية الاستدلال الذي هو غرضنا في هذا الكتاب)[2].

ومن المسائل التي تفرد بها ابن حزم، وخالف فيها الأوائل: **المهملات**. ووجه تفرّده: أنَّ المهملات عند الأوائل لا تنتج، بيدَ أنَّ ابن حزم يرى أنَّ هذا القول لا يصح في اللغة العربية، - وإنْ كان يصح في لغة اليونان - وأنَّها تنتج، ويوثقُ بها إذا كانت في معنى المحصورات؛ (= وهي كل قرينة كانت فيها مقدمة كلية أو مقدمة موجبة)[3]،

(١) التقريب، لابن حزم، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٧٤.

(٣) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٤٦٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

سواء اجتمع في إحداهما العموم والإيجاب، أو كانت إحداهما موجبة والأخرى كلية، فإذا كانت القضية المهملة في معنى المحصورة التي وصفها ابن حزم في نصه السابق؛ فهي منتجة عنده خلافًا للأوائل(١).

وكذلك الأمر عند الأوائل لا يُعد من القضايا المنتجة، بينما الأمر عند ابن حزم إذا نُظر إليه من جهة الصياغة والدلالة؛ فهو قضية كلية تفيد العموم ويوثق بنتائجه بلا ريب(٢).

ومنها ما قاله في قضايا الانعكاس، وفيها يقول: (...والانعكاس هو أن تجعلَ الخبَر مُخبَرًا عنه موصوفًا، وتجعل المخبَر عنه خبرًا موصوفًا به، من غير أن يتغير المعنى في ذلك أصلاً، بل إنْ كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإنْ كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإنْ كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلا أنَّه في بعض المواضع تكون القضية كلية قبل العكس، وجزئية بعد العكس لا يحيلها العكس بغير هذه البتة، وإنما نعني بهذا العكس ما لا يستحيل أبداً)(٣). بينما أرسطو لا يتفق مع ابن حزم في معنى الانعكاس من وجهة نظر أبي عبد الرحمن بن عقيل.

وعند الرجوع إلى قول ابن رشد في تلخيصه لكلام أرسطو، يقول: (... وأعني بالانعكاس أن يتبدَّل ترتيب أجزاء القضية؛ فيصير محمولها موضوعًا وموضوعها محمولًا، ويبقى صدقها وكيفيتها من الإيجاب والسلب أيضًا محفوظًا، فإذا ما تبدَّل الترتيب ولم يبق الصدق محفوظاً؛ فهو الذي يسمَّى في هذه الصناعة قلب القضية)(٤).

(١) انظر: المصدر السابق، ص٤٦٧.

(٢) انظر: دراسات في المنطق عند العرب، لمحمد مهران، ص ٣٩.

(٣) التقريب، لابن حزم، ١٠٨.

(٤) تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد، تحقيق: جيرار جيهامي، مقدمة التحليل العامة، المجلد الأول، القسم الأول، ص٥٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولا يظهر عند المقارنة بين النصين السابقين أيّ اختلاف يذكر بين ابن حزم وأرسطو في القضيتين المذكورتين في الانعكاس؛ ذلك أنَّ الذي أورده ابن عقيل عن ابن حزم في الانعكاس هو هو الذي لخصه ابن رشد عن أرسطو في الانعكاس؛ فلا وجه لذكر هذه القضية؛ كي يُبرهنُ بها على استقلالية ابن حزم عن أرسطو في هذه المسألة بالذات؛ وإن كان ابن حزم يخالف أرسطو في قضايا منطقية أخرى من التي أوردها ابن عقيل لهذا الغرض.

وقد أجمل **إحسان عباس** أمورًا تُثبت اعتماد ابن حزم على منطلقات لا يعتمدها أرسطو مما يرجح القول باستقلالية ابن حزم في منطقه؛ ومنها[1]:

١. تصريح ابن حزم بأنَّه لا يتقيّد بقول الأوائل، وعلى رأسهم أرسطو نفسه.

٢. يهدف إلى ما لا يهدف إليه أرسطو؛ كتقريبه بين المنطق والشريعة وجعله خادمًا لها.

٣. التمثيل باللغة المألوفة، وترك رموز المنطق التجريدية.

٤. مخالفته لأرسطو في الاستقراء؛ وذلك بإضعاف قيمته المعرفية بينما أرسطو لا يرى تحقق الكلي إلا به.

٥. رَكَنَ إلى أحكام اللغة العربية التي لا تتحقق في اللغة اليونانية.

ويُجْمِلُ هذا كله قول سالم يفوت في موقف ابن حزم من المنطق ونظرية المعرفة؛ أنَّه يرمي (إلى تكييف المنطق بعلوم الشرع)[2]. وهذا مقصد فريد يتفرد به ابن حزم عن أرسطو بلا شك.

وفي معنى عدم انقياد أبي محمد لأرسطو، يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل: (وابن

(١) انظر: مقدمة رسائل ابن حزم، لإحسان عباس، ٤/ ٤٧ - ٤٨.

(٢) ابن حزم والفكر الفلسفي، لسالم يفوت، ص٢٢١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

حزم لا ينقاد للآراء إذا لم تكن مما يرتضيه حكمه العقلي)[1].

وفي رد طه عبد الرحمن على قول القائلين: بعدم فهم ابن حزم لمرامي منطق أرسطو ما يبين بُعد مذهب أولئك؛ وفي ذلك يقول: (وواضح أنَّ هذا الرأي غاية في الفساد، فضلًا عن أن مخالفة المنقول لا تدل بالضرورة على الغلط في فهمه، لمَ لا يجوز أن يكون الغلط متطرقًا للمنقول، فتكون مخالفته ضرورة يوجبها التصحيح؟)[2].

(١) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٩٩.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، ص٣٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٤- الحدّ الأرسطي وأثره العلمي على منهجيّة ابن حزم:

نظريةُ الحدِّ الأرسطية لها ارتباط وثيق بموقف أرسطو من الكليات؛ إذْ أرسطو في باب الكليات يُعد واقعيًا من جهة كونه مثبتًا للكلي في الخارج، ولكنَّ إثباته للكلي غير إثبات أستاذه أفلاطون[١]، فبينما أفلاطون يقول بالكلي المفارق (=المُثل)، إذا بأرسطو يقول بالكلي المحايث. وقد تقدم بيان أصل القول بهذه الواقعيّة، وأنَّها جاءت ردًا على نسبية السفسطائيين بشقيها.

والحدُّ الأرسطيُّ جاء ليبرر العلاقة بين هذه الكليات وتصور جزئياتها، ولكن هذا التصور ليس مبنيًّا على تصور الجزئي من حيث هو جزئي في الخارج يدرك إدراكًا مباشرًا، وإنَّما وَفْقَ حقيقة الشيء وماهيته التي تُعد مقومًا لهذه الجزئيات[٢]. وهذه الذاتيات المقومة للشيء نفسه - بحسب مفهوم الحدِّ عند المناطقة - فيها تضييقٌ على فهم العقل لحدِّ الشيء وتعجيزٌ له على تصور الكلي ومدى تطابقه مع أفراده؛ وفي ذلك يقول الطوسي[٣]: (وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عُسر ما)[٤].

وإذا كان الحدُّ الأرسطيُّ يقوم على تحديد حقيقة الشيء وماهيته بطريقة استدلاليّة، فهل سلك ابن حزم هذا المسلك؛ حتى يُعتبر أرسطيَّ الحدِّ؟.

الواقع أنَّه ليس صحيحًا ما ذهب إليه بعض الباحثين[٥] من أنّ ابن حزم اتبع

---

(١) من أشهر فلاسفة اليونان، يعتبر أستاذًا لأرسطو، من مصنفاته: الجمهورية. توفي ٣٤٧ ق.م. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ١٥٤.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٩٤.

(٣) أبو جعفر، محمد بن محمد نصير الدين الطوسي، فيلسوف إسماعيلي، توفي سنة ٦٧٢ للهجرة. انظر: الأعلام، للزركلي، ٧/ ٣٠.

(٤) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، ١/ ١٥٢.

(٥) انظر: الحدّ الأرسطي، لسلطان العميري، ص٤٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

أرسطو في حقيقة الحدِّ؛ لمجردِ وجودِ نوعِ تشابهٍ في تعريف الحدِّ عندهما.

فإذا كان الحدُّ عند أرسطو (قولٌ وجيزٌ مُنْبِئٌ عن ذات الشيء وماهيته)[1]، وكان عند ابن حزم (...لفظٌ وجيزٌ يدل على طبيعة الشيء المُخْبَرِ عنه)[2]؛ فليس في هذا دلالة على اتفاقهما في حقيقة الحدِّ، لا سيّما وأنَّ ما ذكره ابن حزم في إحكامه من تعريف للحدِّ لا يعدو أن يكون حكايةَ قولِ الأوائلِ، ودليل هذا؛ قوله في التقريب: (وعبّر الأوائل عن الحدِّ بأنّه: قولٌ وجيزٌ دالٌ على طبيعة الموضوع مميزٌ له من غيره)[3]. فهذا تعبير الأوائل لا تعبير ابن حزم.

ومما يجلّي اللبس الحاصل في دعوى التَّوافُقِ بين ابن حزم وأرسطو في مسألة الحدِّ؛ وصف ابن حزم نفسه للحدِّ بأنَّه (صفات ما؛ مُتَيَقَّنَةٌ في أشياء، ومُتَيَقَّنٌ عدمها في أشياء أُخرَ، فتصف كلًا بما فيه، فمن أنكر هذا فقد أنكر **الحسَّ والعِيَان**)[4]. ويُعد هذا الوصف أبلغُ شيءٍ في معرفةِ حقيقةِ الحدِّ عند ابن حزم وتميّزه عن الحدِّ الأرسطي، ووجه كونه بليغًا في التفريق؛ هو ربط ابن حزم معرفة الحدِّ بالمعرفة الحسيّة المباشرة التي تقتصر على مجرد المشاهدة لصفات الأشياء فقط، وهذا يكفي في التمييز بين الأشياء وفوارقها، وهذا متمثلٌ في قوله: (فمن أنكر هذا فقد أنكر الحسَّ والعيان)[5]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ تنصيصه على التيقن لتلك الصفات الموجودة في تلك الأشياء، ولا يكون هذا اليقين إلا بما هو مشاهد في الواقع يدركه الحسُّ ويميزه العقلُ.

والمقصود: أنَّ حدَّ الأشياءِ في الوجود الخارجي يُعرف معرفة ضرورية بمجرد إدراكها بالحسِّ، وليس بالحدِّ الحقيقي الذي يقرره أرسطو في علم الأشياء بماهيتها

(١) تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد، كتاب البرهان، ٥/ ٤٦٣.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٨.

(٣) التقريب، لابن حزم، تحقيق التركماني، ص٣٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص٣٣٨.

(٥) المصدر السابق، ص٣٣٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الكليّة، والذي كان نتيجةَ ردٍّ فعلٍ منه إثرَ مجادلته للسفسطائيين، حيث سلّم لهم بأنَّ مجرد المعرفة الحسيّة لا تفي باليقين في المعرفة؛ ثم طلب تحصيل العلم في معارف أخرى تبقى ثابتةً لا يعتريها أيّ تغيّر؛ كالتغيّر الذي يطرأ على المعرفة الحسيّة في ظنِّه، ورأى أنَّ تحقق المعرفة لا يكون إلا في ماهيّة الأشياء الكليّة وَفْقَ تصور خصائصها الذاتية؛ ومن ثمَّ فمن لم يتحقق له هذا المسلك؛ لم يحصل له العلم المطلوب(١).

وأمّا ابن حزم فلا أدل على مفارقته لأرسطو في هذا المنحى من تيّقنه للمعارف التي يكون مصدرها الحسّ المباشر. ولعل استدراك ابن حزم لحدِّ الإنسان في التراث اليوناني ما يشهد بعدم تقليده للحدِّ المنطقي المتداول عندهم؛ ذلك أنَّهم يحدّون الإنسان بكونه حيوانًا ناطقًا، وهذا الحدُّ يُعد في معرفتهم حدًا فلسفيًا مطلقًا لا نقاش فيه، ومع ذلك، فإنَّ ابن حزم قد تفطن إلى قصور هذا الحدِّ عن أن يكون حدًا يحصر الناطقيّة في الإنسان وحده، وأن تلك الحقيقة اليونانية تصطدم بما تقرره أصول الإسلام تجاه الملائكة والجن؛ وعليه لا تكون الناطقية فصلًا مميزًا للإنسان وحده دون الجن والإنس، فأصبح حدّ الإنسان عند اليونان غير مستوف لشروط التعريف المنطقي في رأي ابن حزم، حيث إنَّ (المَلَكَ والجني يدخلان تحت هذا الحدِّ)(٢).

وأمَّا الحدُّ الأرسطي فقد استعصى على أتباعه استعصاءً صرح به جمع ممن يعرفون هذه الصنعة، فهذا أبو حامد الغزَّالي يقول في معنى استعصاء الحدِّ: (فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحدِّ، عرف أنَّ القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كله)(٣).

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٢/ ١١٥. وانظر: الحدّ الأرسطي، لسلطان العميري، ص٦.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٩. وانظر: أثر المنطق اليوناني في المنهجيّة الأصوليّة عند ابن حزم، للسي محمد، ص١٤٢.

(٣) معيار العلم، للغزّلي، ص٢٧٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ويظهر للباحث أنَّ فائدةَ الحدِّ عند ابن حزم كفائدته عند بعض النظار من المسلمين، حيث أورد ابن تيمية كلام المحققين منهم وقابل به أتباع أرسطو، وقد اقتصرت فائدةُ الحدِّ عند أولئك عَلَى (التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْمَحْدُودِ وَغَيْرِهِ...)[1]، بينما الفائدة التي لا يراها ابن تيمية صحيحة في الحدِّ؛ والتي قال بها الأرسطيّون؛ هي: (تَصْوِيرَ الْمَحْدُودِ وَتَعْرِيفَ حَقِيقَتِهِ، وَإِنَّمَا يَدَّعِي هَذَا أَهْلُ الْمَنْطِقِ الْيُونَانِيُّونَ أَتْبَاعُ أَرِسْطُو)[2]. وأَنَّى لهم - فعلًا- أن يعرفوا كُنْهَ الشيءِ وحقيقتهِ على ما هو عليه.

وهذا الحدُّ الأرسطيُّ بمثاليته المعرفيّة لم يثبت له قرارٌ أمام نقض المخالفين له، ويُخص بالذكر من بين أولئك، والرائد الأول في هذا المضمار؛ ابن تيمية؛ حيث تصدّى للأسس التي قام عليها الحدُّ وبيّن تهافتها[3].

ومما يُشار إليه في هذا الصدد، ويغني عن تقصي غيره من الأصول المنطقية، ما جاء في زعمهم أنَّ (التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحدِّ)[4]، حيث تضمن هذا الزعم مغالطةً لا أساس لها من الصحة، ووجه كونها مغالطة؛ تقييد هذه التصورات بغير البديهية؛ إذْ التقييد بهذا مما لا يمكن الاتفاق عليه؛ إذْ هو أمرٌ نسبي لا يتأتّى لأحدٍ ضبطُه ولا حدُّه.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (أَنَّهُمْ مُعْتَرِفُونَ بِأَنَّ مِنْ التَّصَوُّرَاتِ مَا يَكُونُ بَدِيهِيًّا لَا يَحْتَاجُ إلَى حَدٍّ؛ وَحِينَئِذٍ فَيُقَالُ: كَوْنُ الْعِلْمِ بَدِيهِيًّا أَوْ نَظَرِيًّا مِنْ الْأُمُورِ النِّسْبِيَّةِ الْإِضَافِيَّةِ، فَقَدْ يَكُونُ النَّظَرِيُّ عِنْدَ رَجُلٍ بَدِيهِيًّا عِنْدَ غَيْرِهِ؛ لِوُصُولِهِ إلَيْهِ بِأَسْبَابِهِ مِنْ مُشَاهَدَةٍ أَوْ تَوَاتُرٍ أَوْ قَرَائِنَ، وَالنَّاسُ يَتَفَاوَتُونَ فِي الْإِدْرَاكِ تَفَاوُتًا لَا يَنْضَبِطُ فَقَدْ يَصِيرُ

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٨٨.

(٢) المصدر السابق، ٩/ ٨٨.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، و نقض المنطق له بكليتهما.

(٤) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الْبَدِيهِيُّ عِنْدَ هَذَا دُونَ ذَاكَ بَدِيهِيًّا)[1].

ومما قاله كذلك في تقويض المنطق: (... فقول القائل: إنَّه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحدِّ؛ قضية سالبة، وليست بديهية، فمن أين لهم ذلك؟ وإذا كان هذا قولًا بلا علم؛ كان في أول ما أسسوه القول بلا علم، فكيف يكون القول بلا علم أساسًا لميزان العلم؟)[2].

ولم يسْلَم ابن حزم من لوثةِ الحدِّ الأرسطيِّ على وجه الخصوص - **وإن كان لا يتطابق قوله في الحدِّ مع قول أرسطو من كل وجه** - ولا من بعض المسائل التي خاضها في صناعة المنطق؛ إذْ كان لتقريبه أثرٌ في بُعده عن المنهج الصحيح؛ **لا سيّما فيما له صلةٌ بأسماء الله وصفاته.**

وبيانُ تَنَكُّبِهِ الطريقَ الصحيحَ الذي قرره السلف في هذا الباب؛ يعود إلى الحدِّ ومتعلقاته؛ ففي تقسيمه الوجود إلى خالقٍ، وخَلْق، - ولا ثالث لهما -؛ جعل الجوهر قسمًا من أقسام الخلق، والقسم الثاني سمّاه عرضًا، ومثّل لتغير الثاني بما يُشاهد من تغير لون **البَلَحَةِ** من لون أخضر إلى أحمر ونحو ذلك مما هو من خصائص العَرَض في مقابل الجوهر، أو العين التي تحصل عليها هذه الأحداث المتتابعة، والعين هذه ثابتة بنفسها لا يعتريها أيّ تغير؛ وهذه صفة الجوهر أو الجسم بحسب تعبير ابن حزم[3]، ثم يقول بعد وصفه لهذين القسمين: (ولا بد لكل ما ذكرنا من قِسمَي الخلق من صفاتٍ محمولة فيه، أو معنىً يوجد له؛ يمتاز بذلك مما سواه، ويجب من أجله الفرق بين الأسماء)[4].

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٨٧.

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٧.

(٣) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٣٣٣-٣٣٤.

(٤) المصدر السابق ، ص٣٣٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهذا هو معنى الحدِّ عنده فيما هو دون الخالق.

ولكنّه لمَّا أتى للقسم الأول من أقسام الوجود؛ وهو الخالق سبحانه = نفى عنه أن يكون حاملًا أو محمولًا ألبتة؛ **خشية القول بالتركيب أولًا**؛ تلك الخشية التى قال بها أرسطو في معتقده عن الإله؛ إذْ يقول في هذا المعنى: (وهذا المحرك الذي لا يتحرك لا بد أن يكون سرمدًا، لا أول له ولا آخر، وأن يكون كاملًا منزهًا عن النقص والتركيب والتعدد، وأن يكون مستغنيًا بوجوده عن كل موجود)[1]. **وثانيًا** – من حَذَرِ ابن حزم – ما يلزم عن هذا القول من لوازم يشتبه فيها ما دون الخالق بالخالق نفسه؛ ولذلك جعل ابن حزم دور الحدّ بين المسمّيات لا يكون إلا فيما دون الخالق فقط.

وقول ابن حزم في حق الخالق: (فلا يكون حاملًا ولا محمولًا)[2]؛ هو اللفظ المجمل الذي يلزم منه نفي الصفات عن الله تعالى، وقد التزم هذا اللازم وصرح به؛ كقوله في صفة الحياة: (...فإنَّ الباري تعالى لو كان حيًّا بحياة لم تزل، وهي غيره؛ لوجب ضرورة أن يكون تعالى مؤلفًا مركبًا من ذاته وحياته وسائر صفاته؛ فيكون كثيرًا لا واحدًا، وهذا إبطال الإسلام)[3].

وإذا كان المنهج الحزمي في النظرية الظاهرية الفقهية قد نجح إلى حدٍّ ما في الجانب التطبيقي؛ فإنَّ هذا المنهج في نظريته الظاهرية العقدية لم يبلغ مبلغ الجانب التشريعي الفقهي، بل إنَّه أخفق إخفاقات في الأصول خالف بها مذهب السلف، وهذا الإخفاق عائدٌ إلى إرادة ابن حزم التوفيق بين محورين رئيسين من محاور نظريته الظاهرية الشاملة، ألا وهما الأخذ بظاهر النصوص وَفْقَ البرهان المنطقي، بمعنى أنَّه افترض (أنَّ دلالةَ النصِّ لا بد أن تقع على وَفْقَ البرهان الذي صاغه في رسالته

(١) قصة الإيمان، لنديم الجسر، ص... وانظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ١٣٠ – ١٠٤. وانظر: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، لمحمد علي أبو ريان، ص٩١ – ٩٢.

(٢) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٣٣٤.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الكلامية: التقريب لحد المنطق)[1]. وهذا هو الغرض الذي نصَّ عليه ابن حزم نفسه[2] وهو الذي جعله يضطرب في بعض تطبيقاته لا سيّما في العقدية منها، **ومع هذا**، فلا يمكن جعل هذا التطويع (= إثبات الظواهر على وفق قانون المنطق)[3] الذي نظَّر له ابن حزم (من أخص صور التناقض عنده)[4]؛ ذلك أنَّ الظاهر عند أبي محمد ليس ظاهرًا نصيًا فحسب، بل إنَّ من منظومته المعرفية ما هو ظاهر عقلي تجد صورًا من تطبيقاته في الدليل (= المصدر الرابع في المعرفة عند ابن حزم)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّ الظاهر والبرهان المنطقي طريقان لتحقيق اليقين في المعرفة، وهذا الإلتقاء اليقيني من أخص الصور التي يسعى ابن حزم لإيجادها، ولا يمكن أن يكون التقاطع في هذه النقطة، وهو بهذه المثابة، من أخص صور التناقض عند أبي محمد من كل وجه. **وأمّا تلك المخالفات التي حصلت من ابن حزم في الجانب العقدي، ولم يكن فيها ظاهريًا، فإنَّ تأثر منهجه بأصول المناهج الأخرى وأصولها المعرفيّة كان له أثرٌ واضحٌ لا شك فيه، وآية ذلك الأثر موافقة ابن حزم للفلاسفة والمتكلمين وغيرهم في جملة من المسائل في مجملها تارة وفي مفصلها تارة أخرى.**

ويبقى السؤال الذي يجب تجليةُ الجوابِ عنه، وهو في حقيقة هذا الاتفاق (= الاتفاق بين أرسطو وابن حزم في الحدِّ)، هل هو اتفاق في جذر المسألة من حيث الأصل، بمعنى: هل قال ابن حزم بالحدِّ الحقيقي الذي قال به أرسطو فيكونا قد اتفقا في القاعدة وما يترتب عليها من نتائج؟ أم أنَّ ذلك كان اتفاقًا مجردًا عن الأصالة

(١) التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٤٠.

(٢) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني.

(٣) التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص٢٤٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والتأسيس؛ ذلك أنَّ المسألة إذا طُرقت من بعض الباحثين[1] فإنَّهم يُتبعونها بالقول بالاتفاق بين ابن حزم وأرسطو والفلاسفة، دون أن يبرهن أولئك على أصل الاتفاق ما هو، هل هو اتفاق كلي من كل وجه أم اتفاق جزئي ليس له صلة بالقول بالحدّ الحقيقي؟.

وقد ظهر من قبلُ التفريق بين حقيقة الحدّ عند أرسطو وحقيقته عند ابن حزم من جهة المصدر المعرفي في معرفته وتمييزه، فإنْ كان أرسطو يُرجع معرفة الحدّ إلى التصور الكلي لماهية الشيء؛ فابن حزم يَعْرّفُ الحدّ بمجرد المعرفة الحسيّة المباشرة التي أنكرها السفسطائيون وتبعهم عليها أرسطو. ولذلك؛ لا يمكن الجزم بمتابعة ابن حزم لأرسطو في قوله بالحدّ الحقيقي لا سيّما فيما له علاقة بمعرفة الموجودات.

وأمّا كون ابن حزم وأرسطو اتفقا في القول بدليل التركيب؛ فلا يلزم من هذا الاتفاق أنّ يكون القول بالحدّ الحقيقي هو أسُّ المسألةِ وأصلِها الذي تقاطعا فيه.

وقد ظفرتُ بنصٍّ لابن تيميّة زادني يقينًا بما توصلت إليه في هذا الصدد؛ من أنَّ ابن حزم لا يوافق أرسطو في مقالةِ الحدِّ الحقيقي، فها هو ابن تيمية يقول: (وأصل غلط هؤلاء شيئان: إمّا نفى الصفات والغلو في نفى التشبيه، وإمّا ظن ثبوت الكليات المشتركة في الخارج. فالأول: هو مأخذ الجهمية ومن وافقهم على نفى الصفات. قالوا: إذا قلنا: عليم يدل على علم، وقدير يدل على قدرة؛ لزم من إثبات الأسماء إثبات الصفات، **وهذا مأخذ ابن حزم**، فإنَّه من نفاة الصفات مع تعظيمه للحديث،... وغلطه في ذلك (= الصفات)؛ بسبب أنَّه أخذ أشياء من أقوال الفلاسفة والمعتزلة[2] عن بعض شيوخه...)[3].

---

(١) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٣٣٤. حاشية رقم: (٥).

(٢) فرقة من الفرق الإسلاميّة لها اتجاهها الكلامي الخاص بها، وأصولها خمسة، أسسها واصل بن عطاء. انظر: مقالات الإسلاميين، ص١٥٥-٢٧٨.

(٣) منهاج السنة، لابن تيمية، ٢/ ٣٥٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ولو قيل: إنَّ الأصلَ الأولَ الذي ذكره ابن تيمية نتيجة للثاني؟ فيقال: ليس كذلك؛ لأنَّ الأصلَ الثاني له علاقةٌ بالحدِّ الحقيقي (=الأرسطي)، ولذلك ذكر ابن تيمية أنَّ من قال بالأصلِ الثاني فإنَّ تمييزهُ للأشياء لا يكون إلا بحقيقةِ الشيء[1]؛ وهذا هو الحدِّ الأرسطي. أمّا الأصلُ الأولُ - الذي أخذ به ابن حزم - فهو نتيجةٌ لقولِ ابن حزم في أسماء الله تعالى، وأنَّها أعلامٌ محضةٌ لا تدلُ على معنى.

وأمّا كون ابن حزم وافقَ أرسطو في الكلي الواقعي مع عدمِ قولهِ بالحدِّ الأرسطيِّ في الآن ذاته؛ فهذا مردّه أنّ ابن حزم لا يمكن تصنيفه تصنيفًا معينًا، إذ له نصوص في الاسم والمسمى تدل على أنَّ الكليات عنده مجردة من الحسيات عبر اللغة، **فيكون بتلك النصوص اسميًا**، وله نصٌّ آخر يجعل الكلي محايثًا للجزي؛ **فيكون بذلك كليًّا واقعيًّا كأرسطو**، مع أنه لم يخصص في تقريبه مبحثًا للمقولات كما فعل أرسطو، ولذلك فإني أرى أنَّه نسيج وحده في هذا الباب بالذات؛ وعليه فلا بد من حمل مشكل كلامه على محكمه حتى يفهم كما هو.

وحاصل الأمر؛ أنّ دليل التركيب معلولٌ لعلتين، **الأولى**: القول بالحدِّ الأرسطي، **والثانية**: نفي صحة الاشتقاق من الأسماء؛ لكونها في حق الباري أسماء محضة. ولا يلزم اشتراك ابن حزم في الأصل الذي قال به المعتزلة؛ أنَّه لا أصل آخر له يؤدي مؤدى أصل المعتزلة.

والتركيب مقولة فلسفية تُعد مقدمة متى ما سُلم بها؛ أدّى ذلك إلى نفي الصفات عن الله تعالى، بغض النظر عن أصلها الذي تولّدت عنه. ويعود جذرها عند ابن حزم إلى زعمه أنّ أسماء الله تعالى تدل على مسمّىً واحدٍ دون أن يكون لكل اسم من أسمائه دلالةٌ على صفةٍ من صفاته ﷻ، وأنَّ الأسماء لا تدل على المعاني. وقد توهم ابن حزم أنَّ القولَ بدلالةِ كل اسم على صفة تخصه؛ يُفضي إلي القول بتعدد الصفات مما يلزم عنه تعدد الباري ﷻ، ويلزم - كذلك - من القول بتعدد الصفات القول بالتركيب؛ الذي

(١) انظر: المصدر السابق، ٢/ ١٩٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لا يكون إلا للحوادث، والله ليس بحادث.

وفي سياق هذا المعنى يقول ابن حزم: (إننا لا نفهم من قولنا: قدير وعالم - إذا أردنا بذلك الله تعالى- إلّا ما نفهم من قولنا: الله فقط؛ لأنَّ كل ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلًا)[1].

ونفيُ المعاني الدالة على صفات الله تعالى مخالفةٌ صريحةٌ لمذهب أهل الأثر الذي ينتسب إليهم ابن حزم نفسه، وهذا التجريد الصريح في هذا الباب هو مسلكٌ جهميٌّ وإنْ لم ينتسب ابن حزم للجهم بن صفوان.

وصفوة القول أنَّ ابن حزم في باب الصفات اضطرب اضطرابًا دلَّ عليه قوله: (وقفَ العلمُ عند الجهل بصفات الباري عزّ وجلّ)[2]. ولو أنَّ ابن حزم فقه القدر المشترك كما فقهه ابن تيمية وغيره من علماء الأمة؛ لما وقع فيما وقع فيه من الزلل والحيرة.

ومن تأصيلات ابن تيمية في باب القدر المشترك الذي نفقه به خطاب ربنا قوله: (وَتَمَامُ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّك تَعْلَمُ أَنَّا لَا نَعْلَمُ مَا غَابَ عَنَّا إلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا شَهِدْنَاهُ؛ فَنَحْنُ نَعْرِفُ أَشْيَاءَ بِحِسِّنَا الظَّاهِرِ أَوْ الْبَاطِنِ وَتِلْكَ مَعْرِفَةٌ مُعَيَّنَةٌ مَخْصُوصَةٌ، ثُمَّ إنَّا بِعُقُولِنَا نَعْتَبِرُ الْغَائِبَ بِالشَّاهِدِ؛ فَيَبْقَى فِي أَذْهَانِنَا قَضَايَا عَامَّةٌ كُلِّيَّةٌ، ثُمَّ إذَا خُوطِبْنَا بِوَصْفِ مَا غَابَ عَنَّا؛ لَمْ نَفْهَمْ مَا قِيلَ لَنَا إلَّا بِمَعْرِفَةِ الْمَشْهُودِ لَنَا. ... **وَكَذَلِكَ لَوْ لَمْ نَعْلَمْ مَا فِي الشَّاهِدِ؛ حَيَاةً وَقُدْرَةً وَعِلْمًا وَكَلَامًا؛ لَمْ نَفْهَمْ مَا نُخَاطَبُ بِهِ إذَا وُصِفَ الْغَائِبُ عَنَّا بِذَلِكَ**)[3].

(١) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٠٠.

(٢) الأخلاق والسير، لابن حزم، ص٩١.

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٥/ ٣٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٥- قواعد التصحيح اللغوي للمنطق الأرسطي عند ابن حزم:

هذه المهمة التصحيحية التي قام بها ابن حزم تجاه المشروع التقريبي للمنقول المنطقي؛ راعت قواعد التصحيح اللُغوي في ثلاثة أمور: **أولها**: أحقية الأسلوب العربي بالبيان، **وثانيها**: طرائق العرب في البلاغ والتعبير، **وثالثها**: إثبات البيان العربي وطرائق العرب من خلال الأمثلة الشرعيّة[١]. فتم له بهذه القواعد الثلاث ما كان يصبو إليه من عملية التقريب هذه، ونال إلى حدٍ كبيرٍ مراده منها.

وفي هذا المعنى يقول طه عبد الرحمن: (وقد توسل في ذلك بآليات ثلاث تعمل كل منها على استيفاء مقتضى قاعدة من القواعد الثلاث، وهي: **آلية تبيين المنطق**، ومبناها على تأسيس المنطق على البيان، **وآلية تمكين الأسماء**، وتختص بإيراد الأسماء المألوفة والمعلومة مسمياتها، **ثم آلية ترسيخ الأمثلة**، وهي توجب استخراج الأمثلة من رصيد المعارف المشتركة)[٢].

ويمكن أن تختزل الآليات التي ذكرها طه عبد الرحمن في آليتين: الأولى: تبيين المنطق ويدخل فيه تمكين الأسماء. والثانية: ترسيخ الأمثلة.

ولّما تيقن ابن حزم من ثراء محتوى البيان العربي وما فيه من إعجاز؛ أراد أن يجعل المنطق يشترك في قدر الإعجاز الخطابي للبيان العربي، وذلك بالتمهيد لهذا الهدف بآيات من القرآن تتضمن ألفاظ العلم والبيان كما في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن:١-٤]. هذا **أولًا**. وأما **ثانيًا**: فقد استعمل مشتقات مادة بيان؛ حتى يحدد موضوع المنطق. ثم عرّف البيان، وحدد معنى

(١) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، ص٣٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

النُطق وجعلهما يشتركان في معنى التمييز بين الأشياء من جهة، ومن جهة أخرى؛ حدّد ووجوه التباين بينها. وهذا البيان له عند أبي محمد **أربع مراتب: بيان الوجود،** بمعنى: إثبات الوجود حقيقة وإمكان تمييزه، **وبيان العقل،** بمعنى: تمييز صفات الأشياء على ما هي عليه، **وبيان الصوت،** بمعنى: توظيف اللغة المنطوقة في نقل ما تميّزَ للنفسِ، **وبيان الإشارة،** بمعنى: تبليغ ما ميزته النفسُ بالإشارةِ من رسم أو كتابة أو نحو ذلك(١).

وهذه الأنواع البيانية هي شرح عبارة ابن حزم في علاقة الأسماء بمسمياتها وأنها علاقة قائمة على (معرفة فروق وقوع المسميات تحت الأسماء)(٢)، وهذه المعرفة البيانية لا تتم إلا بوجود الموجود في الواقع، والتعبير عنه بلغة النطق أو الإشارة وفق رؤية العقل الحاكمة والمميزة لوقوع الأسماء على مسمياتها.

ويرى أبو محمد أنّ معرفة الفروق المشار إليها آنفًا؛ هي المنفعة التي تضمنتها كتب الحكماء السابقين، كحدود المنطق عند أرسطو، والتي اتفقت الأمم على تحقق معانيها حتى وإن كان قد عُبر عنها بتعبيرات ووسائط مختلفة، إلا أنّ طبيعتها واحدة؛ **وهذه هي آلية التقريب التي صنعها ابن حزم بين البيان العربي، والبيان المنطقي المعّرب**(٣).

أمّا آلية تمكين الأسماء في صناعة المنطق الحزمي فقد راعى فيها أبو محمد دلالات الصيغ العربية وما تدل عليه من مدلولات مخصوصة، حيث أعرض عن بعض المصطلحات المنطقية التي تتعارض مع بعض صيغ اللغة العربية الصرفية، وأبدل بها صيغًا أخرى لا تحيد عن مدلولها الذي وُضعت من أجله، ويكون الفهم منها سهلًا

(١) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٣١٤-٣١٥. وانظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، ص٣٣٢-٣٣٣.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص٦.

(٣) انظر: رسائل ابن حزم، ٤/ ٩٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ميسرًا لا وعورة فيه[١].

وفي الجملة؛ فقد حرص أبو محمد ابن حزم على أن يورد المعاني المنطقية (بألفاظ سهلة سبطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل)[٢].

والحاصل؛ أنّ أهداف التقريب قد تحققت لأبي محمد في ثلاثة أمور: **أولها**: التسوية بين المنطق والبيان. **ثانيها**: تفعيل المصطلحات المقبولة دلاليًا، **وثالثها**: التمثيل بالأمثلة المتداولة والمفهومه[٣].

وهذا الجهد الحزمي في تقريب المنطق يصفه طه عبد الرحمن بالنموذج الأمثل، وفي هذا المعنى يقول: (... فلا بد أن يكون قد بلغ مبلغًا لا يضاهى في اختصار المنقول المنطقي؛ لذا، نميل إلى إنزاله منزلة النموذج الأمثل لممارسة التقريب الاختصاري الذي توجبه مقتضيات الأصل اللغوي من أصول التداول الإسلامي العربي)[٤].

وقد وجدَ ابن حزم في مشروع التقريب المنطقي هذا؛ ما يؤسس المعارف الشرعية على القطع واليقين؛ ولذلك كان يسعى جاهدًا في نبذ ما كان يصنع الفقهاء من تأسيس المعرفة على التخمين والظن. فاختار القياس المنطقي (= الشمول) على القياس الفقهي (= التمثيل)؛ لكون الثاني لا يفيد مفاد الأول من الجانب اليقيني في المعرفة. **وتلك الصناعة التي احترفها ابن حزم في البرهان هي أساس اليقين المعرفي الذي هو الصبغة البيّنة في المعرفة اليقينية التي يمثلها الباب الأول من هذا البحث.**

(١) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، ص٣٣٤.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص٨.

(٣) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، ص٣٣٨.

(٤) المصدر السابق، ص٣٣٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الباب الأول

الباب الأول

المعرفة اليقينية

مفهومها ومصادرها عند ابن حزم

وفيه فصـــــلان:

۞الفصل الأول: مفهوم المعرفة اليقينية.

۞الفصل الثاني: مصادر المعرفة اليقينية.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل الأول

مفهوم المعرفة اليقينية

وفيه مبحثـــــان: -

- المبحث الأول: مفهوم اليقين.
- المبحث الثاني: اليقين والمصطلحات ذات الصلة.

* * *** * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل الأول: مفهوم المعرفة اليقينية

توطئـــــــة:

يُعد المصطلح في المجال المعرفي مُكّونًا رئيسًا من مُكّونات العلم ومفتاحًا مهمًا من مفاتيحه، فبه تُفهم مدلولات النصوص، وبه تتضح حقائق الأمور، وبه تُعرف مناهج العلوم.

ويُستبعد أن تُفتح أبواب النصوص المبحوثة لشخصية ما، ويُعرف منهاجه على وجهه المطلوب دون الكشف عن مقاصده بتلك المصطلحات.

وإذا ما تمت هذه الدراسة المصطلحيّة وفق المنهج الصحيح؛ فسوف تؤتي أكلها بتذليل عقبة البحث أمام الدارس؛ ليصل من ثمَّ إلى آفاق معرفية جديدة ونتائج بحثيّة مُرضية.

ومما يؤكد هاته التوطئة في أهميّة المصطلح؛ تعليق فريد الأنصاري[1] على عبارة الشاطبي[2] حيث يقول: (إنَّه إذا كان [من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو مُلَح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه][3] = فإنّ المصطلحات هي

---

(١) فريد الأنصاري، من مواليد ١٣٨٠ للهجرة بإقليم الرشيدية جنوب شرقي المغرب، أستاذ أصول الفقه والدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس المغرب، له المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، ومؤلفات أخرى؛ كمجالس القرآن والفطريّة وغيرها، توفي في ذي القعدة من اليوم السابع عشر لسنة ١٤٣٠ للهجرة، بتركيا. انظر ترجمته في كتابه التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، وغيرها من مؤلفاته الأخرى.

(٢) أبو القاسم، القاسم بن فيرُّة بن خلف بن أحمد الشاطبي الأندلسي الضرير، فقيه وأصولي، اعتنى بمقاصد الشريعة، والشاطبي نسبة إلى شاطبة مدينة بشرق الأندلس، من مصنفاته: الموافقات، توفي في الثامن والعشرين من جمادى الآخرة سنة تسعين وخمسمئة هجرية بالقاهرة. انظر: الأعلام، للزركلي، ٥/ ١٨٠.

(٣) الموافقات، للشاطبي، ١/ ٩٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فقرات ذلك الصلب! وإن شيئت فجرد علماً - أيَّ علم- من مصطلحاته؛ فماذا يبقى بعد ذلك من العلم؟)[1]. بل قال بعبارة موجزة واضحة حيال هذا المعنى: (المصطلح هو: العلم)[2].

ولكي يتضح للدّارس المفهوم المصطلحي لليقين عند أبي محمد، فلا بد من التعريج عليه من الجهة اللُغويّة أولًا؛ لما للغة من أهميّة مصدريّة لكثير من المصطلحات لا سيّما هذا المصطلح؛ ولما لها- أيضًا - من ثقل معرفيّ في ميزان أبي محمد.

ثم يأتي - ثانيًا - تناول التعريف الاصطلاحي تبعًا للمفهوم اللُغوي؛ لبيان القدر المشترك لتلك التعاريف وما مدى صلتها بجذرها اللُغوي[3].

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، لفريد الأنصاري، ص١١.

(٢) المصدر السابق، ص١١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٩٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

المبحث الأول

مفهوم اليقين

ويشتمل على:

- أولاً: المدخل المفهومي لليقين.
- ثانيًا: مفهوم اليقين وصلته بالمعرفة عند ابن حزم.

* * * ** * * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الأول: مفهوم اليقين

أولاً: المدخل المفهومي لليقين:

أصل مادة (ي ق ن) في المعجم اللُّغوي[1] تفيء - عند التحقيق - إلى معنى: استقرار العلم وثباته، وزوال الشك وإزاحته. ويقنَ الأمرَ أي: عَلِمَهُ وتَحَقَّقَهُ[2].

ويأتي مفهوم اليقين في الدرس الاصطلاحي على عدّة معاني، من أهمها تعرّيفات الجرجاني - والتي هي بمثابة الخلاصة لمن تقدمه في هذا الفن - لهذا المفهوم، وفيه يقول[3]:

- (اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاد أنّه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال).

- (طمأنينة القلب على حقيقة الشيء).

- (تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب).

- (العلم الحاصل بعد الشك).

وعرّفه الراغب بقوله: (سكون الفهم مع ثبات الحكم)[4].

والملاحظ أنّ سكون الفهم عند الراغب هو معنى: طمأنينة القلب عند الجرجاني؛ **وهو ما يعرف باليقين الذاتي**. ومطابقة الواقع عند الجرجاني هو معنى ثبات الحكم عند الراغب؛ **وهو ما يعرف باليقين الموضوعي**؛ وعليه فإن اليقين يفهم من **جانبين:**

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس ٦/ ١٥٧، والصحاح في اللغة، للجوهري، ٢/ ٣٠، ولسان العرب، لابن منظور، ١٣/ ٤٥٧.

(٢) القاموس المحيط، ١/ ١٦٠١، تاج العروس، ٣٦/ ٣٠٠.

(٣) التعريفات، للجرجاني، ص٣٣٢.

(٤) المفردات، للراغب، ص٨٩٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الجانب الأول: الذاتي، **والجانب الثاني**: الموضوعي. فالذاتي: (الذي لا يستطيع صاحبه أن ينقله إلى غيره، والمثال منه شعور المرء بما في نفسه)[١]. والموضوعي: (هو اليقين المستند إلى أسباب تفرض نفسها على جميع العقول، والمثال منه اليقين العلمي)[٢] وهو (المتعلق بإدراك الحقائق البدهية)[٣].

وأورد التهانوي تعريفًا للتيّقن واليقين يفيد: (عدم احتمال النقيض، أي: عدم احتماله لا في نفس الأمر ولا عند العالِم، لا في الحال ولا في المآل، وحاصله: الجزم المطابق الثابت)[٤].

وهو المعنى نفسه الذي ورد في المعجم الفلسفي؛ وهو: (الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، الذي لا يزول بتشكيك المشكك)[٥].

ويقول ابن تيمية في معنى مصطلح اليقين: (... واليقين: استقرار الإيمان في القلب علمًا وعملًا)[٦].

وحدُّ ابن تيمية لليقين: باستقرار الإيمان في القلب؛ يعني: أنّ اليقين من أفعال القلوب القابلة للزيادة والنقصان؛ لأن الإيمان يزيد وينقص؛ **وهذه نكتة المبحث ومعقد النقاش مع ابن حزم في مدى تفاضل اليقين من عدمه**[٧]، وابن حزم في هذا الباب يقول: (والتصديق لا يكون فيه مزيد)[٨].

---

(١) المعجم الفلسفي، لصليبا، ٢/ ٥٨٨.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٥٨٨.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٥٨٨.

(٤) الأصول والفروع، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٦٩.

(٥) المعجم الفلسفي، لصليبا، ٢/ ٥٨٨.

(٦) جامع المسائل، لابن تيمية، ٣/ ٢٦٠.

(٧) سيأتي النقاش قريباً بإذن الله تعالى.

(٨) جامع المسائل، لابن تيمية، ٣/ ٢٦٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والحاصل؛ أنّ التعريفات جميعها تشير إلى موطن اليقين المرتبط بذاتيّة الإنسان تجاه الواقع الخارجي، ومدى التطابق بين الجانبين: النظري الاعتقادي، والعملي الواقعي؛ بمعنى: حصول العلم الضروري المفيد للتطابق بين الاعتقاد والحقيقة الخارجيّة للشيء المُعتقد، وأنّ اليقين بالشيء في الواقع الخارجي وفي ذات العارف يكون في حقيقته على الجزم والثبات.

ومن خلال العرض السابق لمفهوم اليقين اللُغوي ومفهومه الاصطلاحي يظهر للدّارس صبغة التعريف اللُّغوي وأثره في المفهوم الاصطلاحي لليقين، وذلك من حيث إفادته دلالة التحقق والثبات، فالجذر اللُغوي هو الأصل والأساس لذلك المعنى في هذا المصطلح كما في غيره من المصطلحات الأخرى بلا شك.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثانيًا: مفهوم اليقين وصلته بالمعرفة عند ابن حزم:

اليقين عند ابن حزم مصطلح معياري تخضع له سائر المعارف أصولًا وفروعًا، فهو فيصل التفرقة بين المعرفة المقبولة والمعرفة المرفوضة. وابن حزم في تشييده المعرفة يعمد إلى المعارف القبلية ذات الطابع اليقيني (التي منها يؤخذ البرهان)[1]؛ والمتمثلة في أوائل الحسّ وبديهة العقل (= المعرفة الفطريّة)؛ لكي ينطلق منها لتحقيق معارف أخرى بعدية لها طابعها اليقيني كذلك؛ ومن ثمَّ فإنَّ ما لم يؤسس من المعارف على اليقين القبلي؛ لا يمكن أن يكون متسمًا باليقين البعدي، وإذا كان ذلك كذلك؛ فلا وزن له ولا اعتداد به؛ إذْ الحكم القطعيّ وقبول المعرفة يدور وجودًا وعدمًا مع تلك السّمة.

ولم يكن ابن حزم منفردًا عن علماء الإسلام في اشتراط اليقين في المعرفة وجعل المقدمات الضرورية أساسًا للبرهان والتي ينتهي إليها الاستدلال؛ فهذا ابن تيمية يقول في هذا المعنى: (...الْكَلَامُ إذَا انْتَهَى إلَى الْمُقَدِّمَاتِ الضَّرُورِيَّةِ فَقَدْ انْتَهَى وَتَمَّ)[2]. فهذا توافق بين هذين الأمامين من حيث المبدأ التأسيسي للمعرفة، **وإن كان هنالك فروقات بين المنهجين لا سيّما في اليقين البعدي وتحري اشتراطه.**

وفي المعنى السابق نفسه يقول أبو محمد: (... ولكنَّ الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حُكماً)[3]. وقال: (... وصح أن لا حُكم إلا لليقين وحده)[4].

وهذان النصّان السابقان يدلان على أنَّ اليقين عند أبي محمد صفة لازمة للمعرفة، فلو ثُلمت هذه الصفة بشك أو ظن أو إمكان؛ لما كان للمعرفة اعتبارٌ ولا

(١) التقريب، لابن حزم، ٥٩٤.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١١/ ١٤٩.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٦/ ١٨٨.

(٤) المصدر السابق، ٦/ ١٨٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

قبولٌ في حقيقة الأمر.

وقد جاء اليقين في المصطلح الحزمي بمعنى: (إثبات الشيء)[1]. وهو المعنى الذي ذكره الزمخشري[2] في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٩٥﴾﴾ [الواقعة:٩٥]، حيث يقول في معنى الآية: (إِنَّ هذا الذي أنزل في هذه السورة لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ؛ أي: الحق الثابت من اليقين)[3].

كما أن العلم – عند ابن حزم – لا يكون علماً إلا إذا (... تُيقن الشيء على ما هو عليه)[4]. وابن حزم من هذا كله يريد تقصي المعرفة الواضحة التي لا لبس فيها ولا تخمين، وهو يريد – أيضًا – من اصطلاحه هذا؛ تبيين طرق إثبات اليقين في المعرفة، وأنَّه يثبت بطرق ودلائل متنوعة، فإذا ثبت الشيء ثبوتًا يقينيًّا، واستقر في نفس الناظر بهذه الدلائل – سواء كانت دلائله ضروريّة أو نظريّة – فلا يمكن بعد ثباته ذلك الثبات أن يتفاوت؛ بل يبقى شيئًا واحدًا لا يتعدد ولا يتجزأ، فلو ذهب بعضه؛ لذهب كله؛ وهذا تفسير قوله: (وَالْيَقِينُ لاَ يَتَفَاضَلُ)[5]. وقد وافقه ابن عطية[6] في معنى عدم التفاضل، حيث يقول: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ

(١) المحلى، لابن حزم، ١/ ٤١.

(٢) أَبُو القَاسِمِ مَحْمُوْدُ بنُ عُمَرَ بنِ مُحَمَّدٍ الخوارزمي النحوي، كبير المعتزلة، صاحب الكشاف، وله أساس البلاغة، توفي ليلة عرفة سنة ٥٣٨ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢٠/ ١٥١.

(٣) تفسير الكشاف، للزمخشري، ٤/ ٤٧٠.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٨.

(٥) المحلى، لابن حزم، ١/ ٤١.

(٦) أبو بكر، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن تمام بن عطيّة المحاربي الأندلسي المالكي، صاحب التفسير الكبير (= المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، وقد حصل خلاف في وفاته، فذهب ابن بشكوال إلى أنَّها سنة ٥٤٢ للهجرة، بينما ذهب الداودي إلى أنَّها ٥٤٦ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٩/ ٥٨٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

قَلْبِي﴾ [البقرة:٢٦٠]، يقول: (فاليقين لا يتبعض)[١].

وعلل ابن حزم عدم تفاضل اليقين بأنَّه لا يوجد إثبات أكثر من إثبات، بمعنى: أنَّ الشيء الواحد إذا ثبت فلا جدوى من مقارنته بغيره من اليقينيات؛ إذْ اليقينيّة في نفس الأمر تعتبر حقيقة واحدة لا تتبعض. فإما يقينٌ يُثلجُ الصدرُ به ويحقق المعرفة، وإمّا شكٌ ينقضها ويطرحها.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (وَلاَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ إثْبَاتٌ أَكْثَرَ مِنْ إثْبَاتٍ، فَإِنْ لَمْ يُحَقِّقْ الإِثْبَاتَ صَارَ شَكًّا)[٢].

وفي معنى كليّة اليقين- التي لا يجري عليها التّبعيض- يقول أبو محمد: (... لَكِنْ إنْ دَخَلَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ شَكٍّ أَوْ جَحْدٍ؛ بَطَلَ كُلُّهُ)[٣]؛ ووجه بطلانه أنّه كلٌ لا يتجزأ؛ أي أنَّه يزول بزوال جزئه؛ لو كان له جزءٌ.

ولا بد أن يكون الشكُ المبطلُ لليقين عند أبي محمد؛ شكًّا بيقين، وإلّا تعارض قوله: (وكل ما صح بيقين فلا يبطل بالشك فيه)[٤]؛ مع قوله: (... لَكِنْ إنْ دَخَلَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ شَكٍّ أَوْ جَحْدٍ بَطَلَ كُلُّهُ)[٥]؛ وبيانه؛ أنّ هذين النصّين لا يأتلفان إلا إذا قُيد النص الثاني منهما بأن يكون الشك المراد؛ شكًّا بيقين؛ فيتحقق قصد أبي محمد في قوله بالشك المناقض لليقين.

ومما يُلاحظ على ابن حزم؛ ترديده - في أكثر من موضع من دواوينه - نفيَ الشكِ عن العلم المُتيقن في إثبات المعرفة؛ ليبقى العلم علمًا مستقرًا يؤكد وحدة اليقين

(١) المحرر الوجيز، لابن عطية، ١/ ٣٢٢.

(٢) المحلى، لابن حزم، ١/ ٤١.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٤١.

(٤) النبذة الكافية، لابن حزم، ص٥٠.

(٥) المحلى، لابن حزم، ١/ ٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وكليّته، فتأمل قوله: (...وأما الحسّ فإنَّ بالحواسِّ، وبضرورة العقل وببديهة علمنا يقيناً علماً لا يخالج فيه الشك)[1].

والشك الذي ينفيه أبو محمد عن العلم هو الشك المرادف للظن، ووجه ترادفهما عنده: أنهما خرجا عن دائرة اليقين، وما كان خارجًا عن تلك الدائرة؛ فهو: شكٌّ، وما كان كذلك؛ فلا حكم له.

وفي هذا يقول أبو محمد: (... والشك والظن شيء واحد؛ لأن كليهما امتناع من اليقين، **وإن كان الظن أميل إلى أحد الوجهين إلا أنَّه ليس يقينًا**، وما لم يكن يقينًا؛ فهو شك ولا يحل القطع به)[2].

ولعلّ من أهم النصوص وأبرزها اطّرادًا في منهج ابن حزم والذي يقضي بنفي التفاضل في أعمال القلوب؛ - كالإيمان واليقين ونحوهما - ما جاء في قوله:

(... والتصديق بالشيء، أيّ شيء كان، لا يمكن ألبتة أن يقع فيه زيادة ولا نقص، وكذلك التصديق بالتوحيد والنبوّة لا يمكن ألبتة أن يكون فيه زيادة ولا نقص؛ لأنه لا يخلو كل مُعتقد بقلبه أو مُقر بلسانه بأي شيء أقر أو أي شيء اعتقد من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها:

إما أن يصدّق بما أعتقد وأقرّ، وإما أن يكذّب بما أعتقد، وإما منزلة بينهما وهي: الشك، فمن المحال أن يكون إنسانٌ مكذبًا بما يصدق به، ومن المحال أن يشكَ أحدٌ فيما يصدق به، فلم يبق إلا أنَّه مصدق بما أعتقد بلا شك، ولا يجوز أن يكون تصديقٌ واحدٌ أكثرَ من تصديق آخر؛ لأن أحد التصديقين إذا دخلته داخلة فبالضرورة يدري كل ذي حس سليم أنَّه قد خرج عن التصديق ولا بد، وحصل في الشك؛ لأن معنى التصديق: إنَّما هو أن يقع ويوقن بصحة وجود ما صدّق به، ولا سبيل إلى التفاضل في

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٤.

(٢) النبذة الكافية، لابن حزم، ص٥٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

هذه الصفة، فإنْ لم يقطع ولا أيقن بصحته؛ فقد شك فيه فليس مصدقًا به، وإذا لم يكن مصدقًا به فليس مؤمنًا به؛ فصح أن الزيادة التي ذكر الله ﷻ في الإيمان ليست في التصديق أصلًا ولا في الاعتقاد ألبتة فهي ضرورة في غير التصديق، وليس هاهنا إلا الأعمال فقط)[1].

فما من شيء- على قول ابن حزم السابق - يُعتقد بالقلب إلا وهو على ثلاثة أوجه لا يخرج عنها ألبتة وفق القسمة العقليّة التالية: **إمّا التصديق، وإمّا التكذيب، وإما منزلة بينهما**؛ وهي: (=الشك)، وإذا كان ذلك كذلك، فمن المحال عقلًا أن يجتمع التكذيب والتصديق من شخصٍ واحدٍ في شيءٍ واحدٍ في نفس الأمر، ومن المحال - أيضًا - أن يطرأ الشك على التصديق في شيء واحد في نفس الأمر من شخص واحد ويبقى مسّمى التصديق قائمًا. وإذا أحال العقل ما هو محال من تلك القسمة؛ فقد تحصّل شيءٌ واحدٌ لا ثاني له ألا وهو: التصديق الذي لا شك فيه، فضلًا عن أن يكون معه تكذيبٌ.

ولعل الذي أَصَّلَهُ المناطقة في الذاتيات المقومة للماهيات وأنها الحقيقة دون غيرها من الأعراض، وأن تلك الحقيقة ثابتة لا تتغير ولا تتفاضل[2]؛ هو الذي نفذ إلى منهج ابن حزم المعرفي وجعله يقول في الإيمان وغيره من أفعال القلوب نفس ما قيل في ماهيات الأشياء وحقائقها؛ فكان التصديق في الإيمان عنده حقيقة واحدة لا تتفاوت، والأعمال أعراض لتلك الحقيقة يمكن تصور الإيمان بدونها. ومن ثَمَّ ؛ **فإن القلب في اعتقاده اليقيني - عند أبي محمد- لا يقبل الزيادة ولا النقصان؛ وهو معنى قوله: اليقين لا يتفاضل.**

فهكذا يكون اليقين حاكمًا على قواعد ابن حزم ورُؤاه، من حيث التأسيس والتأصيل للمعرفة؛ فالذي يتأمل قولة ابن حزم في اليقين ويريد أن ينظر إليها من جهة

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠٨، وانظر: الأصول والفروع، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٦٩.

(٢) انظر: أثر المنطق اليوناني في المنهجية الأصولية عند ابن حزم، للسي محمد، ص٨٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أنواع اليقين بحسب تقسيمها الفلسفي من يقين منطقي، ويقين ذاتي، ويقين موضوعي؛ فسيجد أنَّها ماثلةٌ في منهجه، ولكن على نسق غير النسق الذي ولّد هذا التقسيم بتلك المسميات. فاليقين المنطقي الذي يعنيه أرسطو في صناعة البرهان؛ مستثمرٌ عند ابن حزم في المعرفة ولا شك، بحيث يستحيل نقض هذا اليقين بمجرد وجوده. واليقين الذاتي كذلك يكون يقينًا على درجة واحدة بحيث إنَّ الشك لا يمكن أن يَرِدَ على هذا اليقين، ولا مدخل لأي احتمال يخالف هذا اليقين، بل يقول ابن حزم في هذا النوع: (... ومن المحال أن يشك أحدٌ فيما يصدّق به)[1].

وكذلك هو الحال في اليقين الموضوعي؛ يكون يقينًا واحدًا على حال سواء، ولا يكون ذا درجات متفاوتة بحيث يكون اليقين بالنسبة لهذا النوع في أعلى درجة من جهة تعلقه بالموضوع المعروف؛ لا، ليس كذلك عند ابن حزم؛ بل ابن حزم في هذا النوع يحكي الجزم باليقين الموضوعي من غير تفاضل فيه، ووفق المبررات التي جعلته كذلك عنده.

ولليقين المعرفي عند ابن حزم صلة ببعض المسائل التي قد تُجلي طرفًا من هذا الموضوع الهام..، إليك شيئًا منها:

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠٨، وانظر: الأصول والفروع، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٦٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

١- تقاطع الفلاسفة مع ابن حزم في اشتراط اليقين المعرفي:

يجد المتأمل سؤالًا مُلحًّا يتبادر إلى ذهنه عندما يقف على المرتقى الصعب الذي يشترطه ابن حزم في المعرفة؛ إذْ المعرفةُ – عنده – لا تكون معرفةً ما لم تبلغ درجة اليقين؛ فما الذي جعل ابن حزم يرقى بالمعرفة إلى هذه الدرجة ويقاتل دونها ولا يكترث برفض غيرها من المعارف التي لم تبلغ مبلغها؟ إنَّه المنطق الفلسفي وما ينطوي عليه من منهجية في صناعة البرهان. وقد ظهر جليًّا أثر المنطق اليوناني والأرسطي على مسلك أبي محمد؛ ذلك أن فلاسفة اليونان وغيرهم يشترطون الثبات واليقين في المعرفة ولا يبغون عنه حولًا.

فهذا أفلاطون – من المدرسة الواقعيّة – الذي يرى أنَّ الموجود الحق؛ والذي يتصف بالثبات هو عالم المُثل (=العالم المعقول)، الذي تتجه إليه النفس وتتوق إلى معرفته من خلال نظرتها إلى الوجود؛ أي العالم المحسوس(=عالم الظلال)، المتصف بالتغيّر وعدم الاستقرار، والذي يقبل احتمال الصدق والكذب؛ وفيه يقول: (... فهي – أي النفس – في حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة الحسيّة الظنيّة، وبين حالة المعرفة المُثلى؛ وهي معرفة الصور)[(١)]؛ ولذلك جعل عالم المُثل؛ مصدر المعرفة الحق؛ لكون العقل وسيلة المعرفةِ فيه من جهة؛ ولكون المعرفة به تتسمُ بالصدق والثبات من جهة أخرى، بينما العالم المحسوس (= الظلال والأشباح) هو مصدر المعرفة، والإدراك الحسي وسيلة تلك المعرفة، والإدراك الحسي يصوّر لنا تصورات خدّاعة ومتغيّرة لا ثبات فيها؛ فهي لا تتسم باليقين[(٢)]. وفي هذا يقول: (... وإنَّما العلم هو دائمًا الإدراك

(١) موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ١٦٠.

(٢) انظر: نظرية المعرفة، لمحمود زيدان، ص٢٠ وما بعدها. وانظر ما هي الفلسفة، لحسين علي، ص١٤٣. وانظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ١٥٨ وما بعدها. وانظر: تاريخ الفكر الفلسفي، لمحمد أبو ريان، ص١٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

اليقيني المطابق للواقع)[1]. وفي معرض ردّه على النزعة السفسطائية[2] التي جعلت الإنسان معيارًا لكل شيء، مما يجعل الحق محصورًا عند الناظر إليه = يقول أفلاطون: (إنّ هذا المبدأ لو سلّمنا به؛ إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة؛ لأن الحقيقة هي دائماً الثبات، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة)[3].

ولم يكن أفلاطون بدعًا من هذا، فقد سبقه إلى هذا المنحى ممن علَّقَ المعرفة بما هو ثابت ويقيني= فيثاغورس وسقراط، لا سيّما في مناقشة السفسطائيين[4].

وليس هذا فحسب، بل تجد اليقينيَّة ثاويةً في معرفة أرسطو، فهو وإنْ خالف أفلاطون في نظرية المُثل إلا أنَّه يرى أنَّ المعرفةّ لا تكون معرفةً إلا إذا أدرجنا الشيءَ المعروفَ تحت النموذج المنطقي من نوعٍ وجنسٍ، ونحوهما؛ لكي تُعرف ماهيّته معرفةً يقينيّةً؛ ومن ثمَّ تتضح سمة المعرفة بصدقها وموضوعيّتها وخلوِّها من النسبيّة[5].

وفي المعنى السابق يقول محمود زيدان: (وعلى الرغم من أنَّ كثيرًا من الفلاسفة بعد أفلاطون لم يقبلوا نظرية المُثل، فقد تأثروا بمواقفه في طبيعة المعرفة بطريق مباشر أو غير مباشر بدءًا من أرسطو إلى اليوم، مثل تعلق المعرفة بما هو ثابت، وإن اختلفوا في صيغة هذا الثابت، ومثل اعتبار قضايا المنطق نموذج المعرفة اليقينيّة)[6].

---

(١) موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ١٥٨.

(٢) فلاسفة يونانيون، عُرفوا بالمغالطة في الجدل والتمويه في البيان، من زعمائهم بروتاجوراس، جعلوا من الإنسان نفسه معيارًا للحقيقة. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ٥٨٦.

(٣) انظر: نظرية المعرفة، لمحمود زيدان، ص٢٠ وما بعدها. وانظر ما هي الفلسفة، لحسين علي، ص١٤٣. وانظر: المعرفة عند مفكّري المسلمين، لمحمد غلّاب، ص١٧٥.

(٤) انظر: نظرية المعرفة، لمحمود زيدان، ص٢٠ وما بعدها. وانظر ما هي الفلسفة، حسين علي، ص١٤٣. وانظر: تاريخ الفكر الفلسفي، لمحمد أبو ريان، ص١٠٨.

(٥) انظر: نظرية المعرفة، لمحمود زيدان، ص٢٣، ٢٦.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص٢٣، ٢٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

وما من شكٍ أن أرسطو أولى عنايته بما بعد وسائل الحسِّ في المعرفة؛ حيثُ وجدَ أن طبيعةَ الحواس لا تفي بالمعرفة المنشودة؛ بناءً على قصورها ومحدوديتها، فعَمِدَ إلى العقل الذي في قدرته أن يحلل معطيات الحس ويشيّد من خلالها معرفة كاملة، يُرجع الفضل فيها إلى هذا العقل وقوانينه المنطقية(١).

ومما يثبت موافقة ابن حزم في طبيعة المعرفة لمن قبله؛ كأرسطو وغيره؛ هواعتبارهُ علم المنطق منهجًا يصل من خلاله إلى تحقيق المعرفة اليقينيّة؛ فابن حزم تحت باب الكلام الجامع في الأجناس والأنواع يقول: (وكل ما يقع تحت جنس واحد فلا يكون وجوده إلا على صفة واحدة جامعة لجميعه، أي: بحدٍّ واحدٍ جامع لكل ما تحت الجنس، أو بخاصة واحدة جامعة لكل ما تحت الجنس)(٢). وهذه هي آلة المنطق التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وتوصل إلى المعرفة اليقينيّة.

ومما يعضد هذه المقالة التي تُبيّن اتجاه ابن حزم في تقعيده المعرفة على المبادئ اليقينيّة واعتبارها محكًّا للنظر، وأنّهُ قد وافقَ مَنْ سبقه في السير على هذا النسق؛ قول أرسطو: (فليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن أقاويل الذين حِكْمَتُهم شبيهةً بالزخارف، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان)(٣).

وفي معنى كلام أرسطو السابق يقول الفارابي: (ولما كان العلم الذي ينبغي أن يعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقين دون غيره؛ لزم أن يتوخى في كل ما يفحص)(٤).

ولم يقف الأمر هذا (=ثبات اليقين) عند الأوائل ممن تقدم ابن حزم، بل سرى

---

(١) انظر: نظرية المعرفة عند أرسطوا، للنشّار، ص١٦-١٧.

(٢) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٣٤٤.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة، لأرسطو، ١/ ٢٤٧.

(٤) تحصيل السعادة، للفارابي، ص٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

إلى المحدثين من بعد فهذا كانط، أحد الفلاسفة المحدثين؛ يقول: (اليقين الذي ألزمت نفسي به لا يسمح بالظنِّ بأي شكل، وكل عمل جاء به من باب الافتراض يجب أن يُلغى ويُصادر)[1].

وفي التأكيد على اشتراط الأوائل اليقين في المعرفة، يقول زكي نجيب محمود: (لم يكن علمًا - عند اليونان - ما ليس يبلغ درجة اليقين)[2].

وبغض النظر عن صحة المنهج الذي يراه الفيلسوف طريقًا إلى المعرفة اليقينيّة؛ إلا أَنَّ العامل المشترك بين أولئك الذين ذُكروا، والذين لم يُذكروا؛ هو تحقيق اليقين في المعرفة، وأنَّ اليقينَ هو الهاجسُ الأكبرُ عند الفلاسفةِ بعامةٍ، سواء كانوا عقليين أو تجريبيين أو غير ذلك.

ولكن اليقين الذي أراده بعض الفلاسفة؛ كأرسطو وغيره هو اليقين المتعلق بالعلوم الصورية، وليس المتعلق بالعلوم الأخرى، وآية هذا؛ استشهاد الفارابي بكلام أرسطو في وجوب المسامحة في مثل هذه العلوم، وفي هذا المعنى يقول الفارابي: (... الأمر في هذه الأشياء هو ما قاله أرسطوطاليس؛ إنَّه ليس ينبغي أن يطلب الاستقصاء في كل شيء على مثالٍ واحدٍ، لكن استقصاء كل شيء فهو على قدر المادة الموضوعة له... **وليس الكفاية في كل شيء أن يبلغ منه اليقين التام، ولكن يكتفي في كثيرٍ من الأمر بأن يقتصر من معرفته على ما دون اليقين**)[3].

والاكتفاءُ بغلبةِ الظنِّ والمسامحة فيما فوق ذلك؛ هو من أقوال أرسطو التي ذكرها الفارابي عند عرضه للقياس الفقهي والاكتفاء بتحصيل الطابع الظني منه، وفي ذلك

(١) نقد العقل المحض، لكانط، ترجمة موسى وهبة، ص ٢٧. وانظر: شموخ الفلسفة، لراشد المبارك، ص١٣٣.

(٢) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب محمود، ص ١٤٩. وانظر: ديفيد هيوم، لزكي نجيب محمود، ص٧٩.

(٣) المنطق، للفارابي، ٢/ ٦٠-٦١. وانظر: أثر المنطق اليوناني في المنهجية الأصولية عند ابن حزم، للسي محمد، ص٢٨٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يقول: (وينبغي أن يسامح في تصحيح الكلي في هذه الصنايع بعض المسامحة وإلا لم يبلغ به المقصود)[1].

ومع هذا كله إلا أن ابن حزم لم يشترط اليقين في العلوم الصورية فقط؛ بل شَرْطُهُ يسري في كل العلوم، ومنها الفقه؛ ولذلك يرفض المسامحة التي يدعو إليها أرسطو من قبل، فيقول: (واعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز ألبتة)[2].

وهذا التوافق العام الذي تقاطع فيه الفلاسفة مع ابن حزم في قضية اليقين المعرفي ليس منبوذًا في المنهجية الإسلامية على كل حال، بل هو مطلب للمسلمين جميعًا، إلا أنَّ هذا المطلب لا يمكن تحقيقه في كل معرفة منشودة؛ ولذلك تأصل عندهم الأخذ بغلبة الظن في المعرفة والمسامحة في ذلك.

(١) المنطق، للفارابي، ٢/ ٦٢.

(٢) التقريب، لابن حزم، ١/ ١٧١. وانظر: أثر المنطق اليوناني في المنهجية الأصولية عند ابن حزم، للسي محمد، ص٢٨٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٢- مناقشة ابن حزم في اشتراط اليقين في المعرفة وإهمال النسبية فيها :

لا تثريبَ على ابن حزم في تأسيسِ المعرفةِ على اليقينِ القبلي والمتمثل في المعرفةِ الفطريِّةِ؛ ولكن التثريب عليه في اشتراط تحقق اليقين في كل معرفة تبعية، ورفضه لكلِّ معرفةٍ مبنيّةٍ على غلبةِ الظنِّ.

وحقيقة الأمر في موقف ابن حزم من مفهوم اليقين جاء متسقًا مع قول من يقول: إنّ اليقينَ هو المعرفة التي لا تقبل الشك؛ لعلة عدم التفاضل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو في نفس الأمر يختلف مع من جعل اليقين على مراتب ثلاثة يزيد وينقص بحسبها(١).

ولا مبرر لابن حزم في اختياره عدميّة التفاضل في اليقين، حيث دل القرآن على أنَّ لليقين مراتب ثلاثًا، وأنَّ هذه المراتب قد وقعت نصّاً صريحاً **ظاهراً** لا شك فيه؛ فحق اليقين وقع في سورة الحاقه في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٥١﴾﴾ [الحاقة:٥١]. وكذلك جاء صريحاً في آخر سورة الواقعه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٩٥﴾﴾ [الواقعة:٩٥]، وعلم اليقين، وعين اليقين وقعا في سورة التكاثر في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾﴾ [التكاثر:٥]، ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴿٧﴾﴾ [التكاثر:٧].

وعند تطبيق منهج ابن حزم الذي ينتهجه في الاسم ودلالته على مسمّاه؛ فإنك تجد عدم اطرادٍ لذلك المنهاج في بعض تطبيقاته– لا سيّما في قضية اليقين وعدم تفاضلها – ، ومن هذه الجهة فقد وقع أبو محمد في الأمر الذي يحذر منه ويصف أهله بالجهل وعدم الوقوف على الحقائق.

وفي هذا يقول: (... وإنَّما يلزم كل مناظرٍ يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها: أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم ثم يُخبر بعد بها)(٢).

---

(١) ستأتي الإشارة إلى من خالف ابن حزم أثناء المناقشة.

(٢) الفصل، ٢/ ٩٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولا يمكن مع هذا التنظير الدقيق لإيقاع الاسم على حقيقة مسمّاه كما هو في تقعيد ابن حزم؛ إلا ويعجب المرء من عدم اطّراد ذلك المسلك في مسألة اليقين عند أبي محمد ابن حزم؛ إذْ يُفترض أن تنطبق هذه المنهجيّة على الصيغ الثلاث الإضافية الواردة في الآيات السابقة؛ فيتحقق التفاضل في اليقين؛ حيث إنَّ ظاهر الإضافة في الصيغ الثلاث يُحمل على ضربين:

الأول: إمّا أن يكون من إضافة الصفة للموصوف.

والثاني: أو يكون من إضافة الموصوف إلى الصفة.

وحاصل المعنى لكل مركب من هذه الصيغ؛ هو دلالة الإضافة التركيبية من الكلمتين معاً[1]؛ ولا يمكن أن تتفق الدلالات التركيبية الواردة في الآيات السابقة على معنىً واحدٍ من كل وجه وهي على تلك الحال، بل إنَّ كل مركب إضافي يدل على حقيقة معناه الخاصة به والمميزة له عن غيره وَفْقَ فقه الدلالة.

ويظهر من الآيات الصريحة أن اليقين ذو مراتب ثلاثٍ: **أولها**: علم اليقين؛ الحاصل بالدليل المصوّر للأمر على ما هو عليه، **وثانيها**: عين اليقين؛ الحاصل بالمشاهدة، **وثالثها**: حق اليقين؛ الحاصل بالمعايشة والحال[2].

وفي المعنى السابق يقول ابن تيمية: (علم اليقين: ما علمه بالسماع والخبر والقياس والنظر، وعين اليقين: ما شاهده وعاينه بالبصر، وحق اليقين: ما باشره ووجده وذاقه وعرفه)[3].

وفي المعنى نفسه يقول ابن القيم: (... وهذه المرتبة هي أول مراتب اليقين وهي: علمه وتيقنه وهي: الكشَّاف المعلوم للقلب بحيث يشاهده ولا يشك فيه كانكشاف

(١) انظر: التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢٩-٣٠/ ١٥٠.

(٢) انظر لمزيد بسط في المسألة: التبيان في أقسام القرآن، لابن القيم، ص١١١.

(٣) الزهد والورع والعبادة، لابن تيمية، ص٧٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المرئي للبصر، ثم يليها المرتبة الثانية وهي: مرتبة عين اليقين ونسبتها إلى العين كنسبة الأول إلى القلب، ثم تليها المرتبة الثالثة وهي: حق اليقين، وهي: مباشرة المعلوم وإدراكه الإدراك التام، **فالأولى**: كعلمك بأنّ في هذا الوادي ماء، **والثاني**: كرؤيته، **والثالثة**: كالشرب منه)[1].

وضرب الجرجاني مثلاً لمراتب اليقين الثلاثة سابقة الذكر بقوله: (... فعَلِمَ كل عاقل الموت علمَ اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، فإذا أذاق الموت فهو حق اليقين)[2].

وتلك الأمثلة المضروبة لبيان مراتب اليقين وتفاوته؛ هي أمثلة جاءت لتقوم مقام غيرها من التطبيقات المعرفية الأخرى، وما يمكن أن يحصل لها من تفاضل على نفس النسق الواقع لتلك الأمثلة المضروبة؛ ومن ثمَّ يتضح هذا التفاوت في اليقين بين الناس في كل المسائل التي يتعرضون لها مما هو بحاجة إلى عمل قلبي سواء كان يقينًا أو تصديقًا، وهذه التطبيقيات الفرعية وما يحصل فيها من تفاضل بين الناس؛ هي مؤكدٌ من المؤكدات على حصول التفاضل في اليقين.

ويُلاحظ أنَّ روافد اليقين بمستوياته الثلاثة تختلف من درجة إلى أخرى بحسب قوّة المصدر المؤدي، وقوة الشخص المتلقي، وقد تشترك هذه المصادر اليقينيّة مع بعضها البعض في حال الصعود إلى درجة من درجات اليقين العليا؛ لذلك كان بين كل درجة من درجات اليقين والأخرى مسافة لا يمكن تحديدها؛ لعلة التفاوت في الخصائص الذاتية بين شخص وآخر من جهات متعددة؛ كالفهم وطرق الاستدلال ونحو ذلك من العوامل المؤثرة في هذا الجانب؛ مما يؤكد على نسبية اليقين وتفاوت درجاته بين الناس في المعرفة.

---

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ١/ ١٤٩.

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص١٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهذه النسبيّة الذاتية في اليقين تؤخذ من تأصيل ابن حزم للمقدمات العلميّة المنتجة للمعرفة، فهو في هذا الباب يقول: (فما كان- أي: من هذه المقدمات- من قُرب؛ فهو أظهرُ إلى كل نفس وأمكنُ للفهم، وكلما بَعُدت المقدمات المذكورة صعب العمل في الاستدلال حتى يقع في ذلك الغلط، إلا للفهمِ القويِّ)(١).

فأثبت ابن حزم في نصِّه هذا ظهورًا لتلك المقدمات أظهر من آخر بالنسبة للناظرين لها وبحسب قربها وبعدها من الأوليّات القبليّة، بل أوقع الخطأ على بعض الناظرين لهذه المقدمات، حاشا من كان قويًّا في فهمه.

وعليه؛ فإنَّ لازم قوله بالتفاوت الذاتي في المقدمات قُربًا وبُعدًا؛ هو أنَّ اليقين المشترط في المعرفة له مراتب، وأنَّه على درجات، وأنَّ الإصرار على تحققه في المعرفة على الوجه الذي يريده ابن حزم؛ متعذر.

وعند الرجوع لمحاورة ابن حزم في اختياره اليقين واليقين فحسب؛ فسنجد أنَّ من الآيات الدالة على تفاوت اليقين من جهة الدليل نفسه؛ بحيثُ يتعذر استواء الإدراك من قبل الناظرين إليه؛ **آية آل عمران** في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ [آل عمران:٧]؛ إذْ الآية واضحة الدلالة في أنَّ من القرآن ما هو محكمٌ لا احتمال فيه، ولا لبس فيه على أحد، ومنه ما هو مقابل لهذا المحكم؛ وهو المتشابه المحتمل لأوجه يفهمها الناس فهمًا متفاوتًا في حدِّ نظرهم.

وفي تأويل الآية الكريمة يقول ابن كثير: (يخبر تعالى أنَّ في القرآن آيات محكمات هنَّ أمُّ الكتاب، أي: بيّنات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد من الناس، ومنه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم)(٢).

وابن حزم وإنْ كان يرى أنَّ متشابه القرآن محصورٌ في نوعين من آيات القرآن

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٣.

(٢) تفسير ابن كثير، ٢/ ٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وما عداهما فهو المحكم - حيث يقول في هذا المعنى: (... فلم نجد في القرآن شيئًا غير ما ذكرنا[1] حاشا الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور، وحاشا الأقسام التي في أوائل بعض السور أيضًا، **فعلمنا يقينًا أن هذين النوعين هما المتشابه الذي نهينا عن اتباعه**، وحذر النبي صلى الله عليه وسلم من المتبعين له)[2] - ومع هذه الرؤية الحزمية؛ فإنَّ الحُجةَ قائمةٌ على أبي محمد بالبرهان القاطع الذي أفاد وجود المحكم والمتشابه في القرآن؛ وهذا مباينٌ لمنهجه في اشتراط اليقين من جهتي الثبوت والدلالة، فإنْ تحقق له ثبوت القرآن يقينًا بمحكمه ومتشابهه؛ **فلن يتحقق له ثبوت دلالته على الوجه اليقيني مع وجود المتشابه في القرآن الذي أقر وجوده هو بنفسه.**

وإن **قيل**: إنَّ ابن حزم لا يشترط للمتشابه معرفة يقينيّة؛ لتحذير النبي ﷺ إيّانا أن نتبع المتشابه، **فيقال: هذا لا يعنى فقدان خاصيّة المعرفة اليقينيّة في التفريق بين المحكم والمتشابه من حيث وضوح دلالة المحكم وغموض دلالة المتشابه، بغض النظر عن القول بعدم الخوض في المتشابه، بل إن علة النهي نفسه – لمن تأملها - والتي تقضي بعدم الخوض فيه ما كانت إلا لنسبية المعرفة في هذا المتشابه.**

وبعد هذا كله؛ **يتضح بطلان اشتراط ابن حزم اليقين في المعرفة البعديّة**؛ لأنَّ القطع والظنَّ في أكثر المعارف (لَيْسَ هُوَ صِفَةً مُلَازِمَةً لِلْقَوْلِ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ)[3] بل القطع والظن (يَكُونُ بِحَسَبِ مَا وَصَلَ إلَى الْإِنْسَانِ مِنْ الْأَدِلَّةِ، وَبِحَسَبِ قُدْرَتِهِ عَلَى الِاسْتِدْلَالِ وَالنَّاسِ يَخْتَلِفُونَ فِي هَذَا وَهَذَا)[4].

وفي معنى تفاضل حال الناس في المعرفة حيال مراتب اليقين وأنّها بحسب ما

(١) أي: من المحكم.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٥٢١.

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٩/ ٢١١.

(٤) المصدر نفسه، ١٩/ ٢١١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(يوجد في القلوب وفيما يوجد خارج القلوب على هذه الدرجات)[1]؛ يقول ابن تيمية: (فينبغي أن يُعلم أنّ كل واحد من صفات الحي التي هي: العلم والقدرة والإرادة ونحوها، له من المراتب ما بين أوله وآخره ما لا يضبطه العباد؛ كالشك ثم الظن ثم العلم ثم اليقين ومراتبه، وكذلك الهم والإرادة والعزم وغير ذلك؛ ولهذا كان الصواب عند جماهير أهل السنة وهو ظاهر مذهب أحمد وهو أصح الروايتين عنه وقول أكثر أصحابه: إنّ العلم والعقل ونحوهما يقبل الزيادة والنقصان، بل وكذلك الصفات التي تقوم بغير الحي كالألوان والطعوم والأرواح والإرادة الجازمة وحكمها)[2].

وهذه النسبيّة الذاتية في المعرفة عند ابن تيمية ترتكز على خصائص الحي المعنوية التي تقوم به من العلم والقدرة والإرادة، وعلى ضوء ذلك يكون الشك والظن واليقين، وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن المعرفة عند الناس على أحوال متفاوتة ودرجات متباينة لا تنضبط، ولا تستقر على حال واحدة؛ إذْ الزيادة والنقص من صفاتها التي لا تنفك عنها. وإذا كان اليقين في حقيقة الأمر يتفاضل بدليل تنوع الطرق المؤدية له؛ لزم من ذلك التفاوت في قوة اليقين عند المتيّقن؛ تبعاً لذلك من جهة، وتبعًا لقدرته الإدراكية من جهة أخرى.

فأمّا تفاضل اليقين من جهة الطرق التي يسلكها الباحث للوصول إليه؛ فيقول ابن تيمية في ذلك: (فإنَّ كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفًا لازمًا لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبى إضافي بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليل؛ كانت بديهية له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل؛ كانت نظرية له)[3]. وأما تفاضل اليقين من جهة الاستعداد الفطري للشخص المعيّن فإنَّ (النَّاسَ يَتَفَاوَتُونَ فِي

(١) الزهد والورع والعبادة، لابن تيمية، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٥١.

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٣٦٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

قُوَى الْأَذْهَانِ أَعْظَمَ مِنْ تَفَاوُتِهِمْ فِي قُوَى الْأَبْدَانِ)[1].

وليست النسبيّة الذاتية التي طالما كررها ابن تيمية في كثير من المسائل- كقوله في لفظة القديم والمحدث[2]، وقوله في مسألة التغريب والتشريق[3]، وقوله في الكمال والنقص[4]، وقوله في اليقين والظن[5]، وقوله في الجلاء والخفاء[6]، وقوله في القليل والكثير[7]- كالتي يطلقها السفسطائيون، وإنَّما هي مقيدة بحسب اختلاف طرق العلم الموصلة لتلك المعرفة وحال الناظر لها؛ **وهو في كل هذه المسائل ينفي أن تكون الصفة ملازمة لذلك الشيء بعينه**؛ وإنَّما هي راجعة إلى الشخص نفسه، وهنا يحصل التفاوت في تلك المعرفة. وآيةُ ذلك أنَّ ردَّ الحقائق إلى العقائد عند السفسطائية هو مسألة عدم ووجود، وليست مسألة استقلال وتفاوت في درجة الإدراك؛ ولهذا يقول ابن تيمية: (فَإِنَّ حَقَائِقَ الْمَوْجُودَاتِ ثَابِتَةٌ فِي نَفْسِهَا سَوَاءٌ اعْتَقَدَهَا النَّاسُ أَوْ لَمْ يَعْتَقِدُوهَا وَسَوَاءٌ اتَّفَقَتْ عَقَائِدُهُمْ فِيهَا أَوْ اخْتَلَفَتْ)[8]. وهذا نقض واضح لمذهب السفسطائية.

ويبقى الجانب المشكل في بعض إطلاقات ابن تيمية للنسبيّة من جهة مقصوده بهذه الإطلاقات!! وقد ترددت كثيرًا في إثارة موقف ابن تيمية من نسبيّة المعرفة التي طالما كررها مرارًا في معرض رده على المناطقة. وما كان ترددي إلا لمنزلة ابن تيمية

(١) المصدر السابق، ص٨٩. وانظر: دقائق التفسير، لابن تيمية، ٢/ ٢٤. وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ١٠٣.

(٢) انظر: الصفديّة، لابن تيمية، ٢/ ٨٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٢٧/ ٤٢.

(٤) انظر: مجموع الرسائل والمسائل، لابن تيمية، ٥/ ٧٧.

(٥) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص١٣.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص٣٢٨.

(٧) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ٤/ ٤٠.

(٨) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٩/ ١٣٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

العلمية العالية في العلم والمعرفة من جهةٍ، واستبعاد توافق ابن تيمية مع السفسطائيين من جهة أخرى في بعضٍ من مسائل النسبيّة. **ومثار المسألة يقف عند ذكر ابن تيمية للفظة البدهي الذي يكون نسبيًا في أحوال بيّن مواردها في مصنفاته**، ومن ذلك قوله:

(...كذلك العقليات فإنَّ الناس يتفاوتون في الادراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه، **ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره أو يشك فيه، وهذا بيّن في التصورات والتصديقات)**[1].

فكيف يمكن أن يكون الدليل البدهي نسبيًا في حال ومعيارًا في حال آخرى؟! **هذا مُشكل حقًا**؛ ووجه الإشكال يكمن في زعزعة المعيارية التي هي صفته، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الدليل البدهي من سمةٍ، يكون بها حاكمًا ودالًا على الحق، وفاصلًا للنزاع، ومؤسسًا للأدلة الأخرى.

ولم أقف على جواباتٍ مقنعةٍ لتوجيه كلام ابن تيمية ممن تعرض لمسألة النسبية عنده، لا سيّما في بعض إطلاقاته تلك.

فهل يُحمل كلام ابن تيمية على أنّه كان في حالة الرد ولم يكن في حالة التأصيل ؟ وهل الحوار مع المناطقة يكون مسوغًا لمثل هذه التقريرات ؟ أم أنَّ هذا التنظير يُعد من المتشابه الذي يُرد إلى المُحكم، لا سيّما ولفظة البدهي -إذا أُطلقت على الدليل- دلت دلالة يقرها العقلاء على أنَّها معيار للعلم والمعرفة.

ولا يستقيم كلام ابن تيمية، في نظري ، إلا باستبدال لفظة البدهي لفظةً أخرى تفي بالمطلوب؛ إذْ لا يمكن تصور أن يكون أمرٌ من الأمور، عند شخصٍ ما بدهيًا، بكل ما تعنيه كلمة بدهي من معنى؛ ثمَّ يكون ذلك الأمر نفسُه في نفس الأمر؛ ليس بدهيًا عند آخر، والحال هذه لا تقع إلا عند السفسطائية.

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص١٤. وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٨٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الثاني

اليقين والمصطلحات ذات الصلة

ويشتمل على:

- أولاً: المصطلحات المرادفة.
- ثانيًا: المصطلحات المقابلة.

* * * ** * * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الثاني: اليقين والمصطلحات ذات الصلة

أولاً: المصطلحات المرادفة:

١- الظاهر وصلته بالتأويل والمجاز:

مادة ظهر في اللغة تجمع في طيّتها تلازمًا بين القوة والبروز، وهذا ملحظ لُغوي قد استقر عند ابن فارس في معجمه إثر تتبعه لهذه المادة في لسان العرب(١)، وقد اعترض أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري على ملحظ ابن فارس في أنَّ القوة ملازمة للبروز في هذه المادة، مع أنَّه يقر بتحقق البروز دون القوة؛ إذْ القوة عنده ليست من لوازم البروز، وإن كان البروز من لوازمها(٢)، وإذا كان ثمة من خطأ محتمل في كلام ابن فارس ففي جمعه للمعنيين تحت أصل واحد، ولو قيل: هما أصلان دلاليان لما بعد القول عن الصواب، وعلى كل حال، فإنَّ الشيء إذا انكشف وبرز قيل عنه: ظَهَرَ، والظاهر: الواضح(٣).

والملاحظ أنَّ هذه المعاني اللغوية لمفردة الظاهر تتناسب مع منهج ابن حزم في المعرفة اليقينيّة، لا سيّما وفعل اللغة في المعرفة - عند أبي محمد - له شأنه؛ حيث إنَّه (لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ)(٤)، فالبروز والقوة والوضوح مصطلحات تجدها متجلية في ثنايا حديث أبي محمد عن تحقيق المعرفة. وهذا من الجهة اللغوية.

أما تحرير هذا المفهوم من الجهة الأصوليّة، فالأصوليون ينظرون إلى نصوص

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (ظهر).

(٢) انظر: تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٩.

(٣) انظر: اصطلاحات الفنون، للتهاوني، مادة: (ظهر).

(٤) التقريب، لابن حزم، ص١٥٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الوحي من حيث الدلالة نظرتين؛ **الأولى** منهما: ما كان واضح الدلالة، **والثانية**: ما كان خفيّ الدلالة[١]، بينما تجد ابن حزم ينظر إلى نصوص الوحي نظرة ظاهرية واضحة لا خفاء معها، ولا مدخل لتأويلها، إلا ما دل عليه الدليل[٢].

وعند العودة إلى موقف الأصوليين من دلالة النصِّ، فسنجد أنَّ ما كان واضح الدلالة؛ فإنه يسمّى عند السَّرَخْسِي[٣] بالظاهر، ويعده من أسماء صيغ الخطاب عند الفقهاء، ويعرّفه بقوله: (ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعًا فيما هو مراد)[٤]، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٢٧٥]. ووجه كون الحكم ظاهرًا عنده من هذه الآية: بروز دلالة حل البيع وحرمة الربا بمجرد سماعها من غير ما حاجة لدليلٍ خارج عنها. وظاهر الآية السابقة وما شاكلها من نصوص الوحي يسميّه الشافعي[٥] نصًا[٦]، وقد جعله الغزَّالي قسمًا من الأقسام التي تُطلق على النصِّ[٧]، وحدَّه بقوله: (هو اللفظ الذي يغلب على الظنِّ فهم معنى منه من غير قطع)[٨]. وفي حدِّ أبي حامد للظاهر

(١) انظر: المستصفى، للغزّالي، ٢/ ٤٨، والمنخول، للغزّالي، ص ٢٤٣، والمحصول، للرازي، ١/ ٣١٦.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٩٤.

(٣) أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرَخْسِي نسبة إلى سَرَخْس: بلد بخرسان، فقيه أصولي، صاحب المبسوط، توفي سنة ٤٩٠ وقيل ٤٨٣ للهجرة. انظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، لأبي محمد عبد القادر القرشي، ٢/ ٢٨.

(٤) أصول السرخسي، ١/ ١٦٣.

(٥) أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس القرشي المطلبي الشافعي، صاحب الرسالة، توفي سنة ٢٠٤ للهجرة، انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٤/ ١٦٣ - ١٦٤، وانظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي، ١/ ٣٦٣.

(٦) المستصفى، للغزّالي، ٢/ ٤٨.

(٧) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٤٨.

(٨) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٤٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

مخالفةٌ لمنهج أبي محمد في اشتراطه القطعية في المعرفة، فلو لم يكن الظاهر مفيدًا للقطع عند ابن حزم؛ لما صحَّ أن يكون ظاهرًا، **فالظاهر، عند أبي محمد، النص نفسه**، وهو كذلك عند الشافعي في بعض موارده، وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (والنصُّ هو اللفظُ الواردُ في القرآن أو السنة المُسْتَدلُ به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه)[1].

ولكن هذا التعريف الذي أورده أبو محمد لا يفي بتصور الظاهر على حقيقته كما هو في منظومته المعرفية إلا بالتقصي لمعنى هذا المصطلح المبثوث في كتبه؛ وهذا هو الذي صنعه أبو عبد الرحمن بن عقيل بمصطلح الظاهر عند أبي محمد، حيث يقول في هذا المعنى: (لم أجد في كتب أبي محمد المطبوعة تعريفاً للظاهر يرسم منهجه، فيذكر شروطه وحدوده وقيوده، ويتبسط في شرح فكرته، ويمثل لها)[2].

ونتيجة استقراء ابن عقيل لمصطلح الظاهر عند ابن حزم؛ نتيجةٌ صحيحةٌ إلى حدٍّ ما، فلا تجد بكثرة ملحوظة عند ابن حزم إلا حثًا للأخذ بالظاهر وتحريمًا لعدم الأخذ به، دون أن يبين ما الظاهر؟. وحد صحة ما ذهب إليه أبو عبد الرحمن ابن عقيل يعترضها نسقية ابن حزم وقوته المنهجية المعرفية الثاوية في أساس بنائه المعرفي الشامخ؛ إذ يبعد أن يكون هذا البناء غير معرَّف، فلو أُنجزت دراسة مصطلحية للفظ الظاهر من خلال موارد ابن حزم الثلاثة: التقريب والإحكام والفصل؛ لظهر ما هو أدق مما توصل له أبو عبد الرحمن ابن عقيل.

ومن تأصيلاته للظاهر قوله: (وقال تعالى آمرًا لنبيه ﷺ أن يقول: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ٥٠﴾ [الأنعام:٥٠]. ولو لم يكن إلا هذه الآية لكفت؛

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٣.

(٢) تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص١٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لأنَّه عليه السلام قد تبرأ من الغيب، وأنَّه إنَّما يتبع ما يوحى إليه فقط، ومدعي التأويل وتارك الظاهر؛ تارك للوحي مُدعٍ لعلم الغيب، وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر؛ فهو غيب ما لم يقم عليه دليلٌ من ضرورةِ عقلٍ، أو نصٍ من الله تعالى، أو من رسوله صلى الله عليه وسلم أو إجماعٍ راجع إلى النصِّ المذكور)[1].

والذي يُفهم من كلام أبي عبد الرحمن ابن عقيل أنَّه تتبع معنى الظاهر عند أبي محمد لا سيّما في كتابه: الإحكام، وخَلُصَ إلى أنَّ الظاهر (**قسمان: لفظي وعقلي**؛ فالظاهر اللفظي: دلالة اللفظ في لغة الشرع، فإنْ لم يوجد للشرع اصطلاح؛ فالظاهر هو المجاز الغالب في الاستعمال، فإنْ لم يوجد مجاز غالب الاستعمال؛ فالظاهر هو دلالة اللفظ الوضعية (=الحقيقية اللغوية)، ولا يحمل على المجاز غير الغالب الاستعمال إلا بدليل.

والظاهر العقلي: كل ما جاز للعقل تصوره من دلالة المسألة، وكل ما لا يتصور العقل غيره، وسر هذا التقسيم: أن محل الظاهر إما نَصٌّ من الله، وإما من رسوله ﷺ، وإما إجماع، وإما دليل منهما؛ كأفعال الرسول ﷺ، والاستصحاب، وما نص على معناه.

فمدلول قول الرسول ﷺ؛ (=ظاهر لفظي)، ومدلول فعله ﷺ؛ (=ظاهر عقلي).

وهذان الظاهران قد تكون دلالتهما بعيدة، وقد تكون قريبة، وهما يتعلقان بحقيقة المدلول، أو بكيفيته، أو بكميته، أو بزمانه، أو بمكانه)[2].

وفحوى كلام أبي عبد الرحمن بن عقيل يتجه إلى أنَّ الظاهر الحزمي ظاهران: ظاهرٌ لفظي كقول الرسول ﷺ، وظاهرٌ عقلي كفعله ﷺ، ووجه كون فعل النبي ﷺ ظاهرًا عقليًا؛ اشتراك الحس والعقل في معرفة دلالة فعله ﷺ، وأنَّه تشريع.

---

(١) المحلى، لابن حزم، ٩/ ٢٢٤.

(٢) تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص١١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهذا التقسيم جاء نتيجة لمجال الظاهر عند ابن حزم؛ إذْ محل تطبيق الظاهر هو مصادر المعرفة الأربعة المقبولة عند أبي محمد من كتاب وسنة وإجماع ودليل، **فالغالب من نصوص الكتاب والسنة يكون الظاهر فيها لفظيًا، وأما ما تولّد عنها على معنى معين؛ فيسمى الظاهر العقلي (= الدليل)**. ويجتمع الظاهران في كون دلالتهما واضحة تؤخذ من قريب، أو تكون أقل وضوحًا؛ فتُؤخذ من بعيد.

ويبقى أنّ ابن عقيل – في تتبعه لمصطلح الظاهر عند أبي محمد – لم يشرْ إلى علاقة الظاهر باليقين في المعرفة عند ابن حزم[1]؛ **مع أنَّ الظاهر في منهج ابن حزم يُعد المظلة الكبرى التي يستظل بها في معرفته، وأنَّ الظاهر عنده هو اليقين نفسه؛ ذلك المصطلح الذي يسعى ابن حزم إلى تحقيقه في كل معرفة يرتضيها في منهاجه.**

وعندما يُبسط القول في معنى الظاهر النصي عند أبي محمد تجد أنّ المدلول اللُّغوي للكلمة يحمل على العموم من جهة الزمان والمكان والعدد ومقتضى الطلب من وجوب وفورية؛ إلا إذا قام البرهان على خلاف ذلك كله، ويحمل على عموم المكلفين إلا ما خص من ذلك بدليل بيّن.

ومن أجمع النصوص بيانًا في تأصيل ابن حزم للأخذ بالظاهر مع إمكان الخروج عنه ببرهان يرتضيه؛ قوله: (فصلٌ، في الوجوه التي تُنقل فيها الأسماء عن مسمياتها... فيخرج بذلك الأمر عن وجوبه إلى سائر وجوهه، وعن الفور إلى التراخي، وعن الظاهر إلى التأويل، وعن العموم لكل ما يقتضي إلى تخصيص بعضه، وذكر الدلائل التي تدل على أنَّ الأسماء قد انتقلت عن مسمياتها إلى ما ذكرناه)[2].

إذًا هناك أصلٌ؛ وهو بقاء الأسماء على مسمياتها (= الظاهر)، وهناك خروج

(١) انظر : المصدر السابق، ص١١ وما بعدها.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٣٨٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

صوري عن هذا الأصل وهو هذه النُقلة؛ نقلةٌ من ظاهرٍ إلى ظاهرٍ، وليست - عند التحقيق - خروجًا عن الظاهر كما يفهمه ابن حزم، بل هي أخذٌ بالظاهرِ نفسِه؛ حيثُ (**لا يحل خلاف الظاهر إلا بظاهر آخر**)[1]، وبرهان كون الخروج عن الظاهر ليس خروجًا عن الظاهر قول أبي محمد: (فصح بما ذكرنا أن إخراج الأسماء عن مواضعها إذا قام دليل من الأدلة التي ذكرنا واجب؛ لأنَّه أخذٌ في كل ذلك بالظاهر الوارد وبالنصِّ الزائدِ فلم يخرج عن الظاهر في كل ذلك، ووجب إذا عدم دليل منها ألا ينقل شيء من الخطاب عن ظاهره في اللغة)[2].

ومن أمثلة هذه النُقلة ما تجده عند أبي محمد في بحثه للمسألة الأصولية والمشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة:٢]، والمصطلح عليها بالأمر بالشيء بعد تحريمه، ما مصيره؟، وفيها يُقرر أن الأمر يُنقل عن الوجوب إلى الندب، والناقل فعله (= ترك الصيد) ﷺ، **وفعله ظاهر عقلي يفهم منه الندب لا الوجوب**، وكذلك هو موقفه من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة:١٠].

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (لأَنَّهُ لَوْلاَ نُصُوصٌ أُخَرُ جَاءَتْ لَكَانَ هَذَانِ الأَمْرَانِ فَرْضًا، لَكِنْ لَمَّا حَلَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ حَجِّهِ وَعُمْرَتِهِ وَلَمْ يَصْطَدْ صَارَ الأَمْرُ بِذَلِكَ نَدْبًا، وَلَمَّا حَضَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى الْقُعُودِ فِي مَوْضِعِ الصَّلاَةِ، وَرَغَّبَ فِي ذَلِكَ؛ كَانَ الانْتِشَارُ نَدْبًا)[3].

ومما يشرح تأصيل ابن حزم لهذا المعنى كذلك، ويغني عن التنصيص على أنواع أُخر من كلام ابن حزم؛ ما جاء في تناول الخطاب الشرعي للرجال والنساء على حدٍّ سواء، وفي ذلك يقول أبو محمد: (وكان خطاب الله تعالى، وخطاب نبيه ﷺ للرجال والنساء خطابًا واحدًا لم يجز أن يخص بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنصٍّ

(١) الفصل، لابن حزم، ٤/ ١٨.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٤/ ١٨.

(٣) المحلى، لابن حزم، ٩/ ٢٢٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

جليٍّ، أو إجماعٍ...)[1].

ولا يحمل هذا الظاهر النصي على مراد المتكلم إلا في حدود الجائز في لغة العرب بقيد دلالة السياق، أو القرائن، ونحوهما[2]. ومن الجائز في اللغة أن يحمل اللفظ على كلِّ معنىً وقع عليه دون تخصيص؛ كما هو الحال في لفظة: (الخير)؛ حيث تقع في اللغة على الصلاح في الدين، وعلى المال. وعند تناول ابن حزم لهذه اللفظة في نصِّ قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور:٣٣]، يقول: (فلا يجوز أن نخص بهذا النص بعض ما يقع عليه دون بعض إلا بنص)[3].

وهذا البُعد الدلالي يكون نطاقه نُطقه بدليل قول ابن حزم في إحكامه: (الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضى لفظه فقط)[4]. وهو نفس كلامه في المجال المنطقي حيث يقول: (وأنَّ لكل قضية حكم اسمها فقط)[5]. وقال في موطن آخر: (القضية لا تعطيك أكثر من نفسها)[6].

ولا يمانع ابن حزم من عدم الأخذ بالظاهر فيما كان معرفة من المعارف البشريّة ما دامت الوسيلة لهذه المعرفة محققة لليقين. أمَّا ما كان معرفة شرعيّة فإنَّ الأخذ بالظاهر عنده حتمٌ لازم؛ لأنَّ الظاهر الحزمي في المعرفة الشرعيّة لا يدرك إلا بلغة العرب، ويبقى دور العقل في هذه المعرفة الشرعيّة دورًا مقتصرًا على الفهم، والتمييز،

(١) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٣٣٧.

(٢) انظر: ابن حزم خلال ألف عام، لأبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، ٤/ ٧٣-٧٤.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٤٠٨.

(٤) المصدر السابق، ٧/ ٣٥٩.

(٥) المصدر السابق، ٧/ ٣٥٩.

(٦) التقريب، لابن حزم، ص١٠٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وتوليد البرهان.

وليس اكتفاء ابن حزم باللغة في فهم الخطاب وتحقيق الظاهر؛ إلغاء للعقل - كما تقدم ذكره - بل إذا وجد ما يصرف الظاهر عن ظاهره؛ **فإنَّه يُفعّل دور السياق، والقرائن، وضرورة العقل**؛ كي يُفهم الخطاب على وجهه؛ ولذلك؛ فإن الظاهر الحزمي يشمل كل ما دل عليه اللفظ، سواء كانت الدلالة بالاسم على المسمّى، أو بالصفة على المسمّى، بغض النظر عن التفاوت الحاصل في درجة الظهور ما دامت الدلالات راجعة إلى النصِّ، وفي دائرة المنطوق واستيعاب العقل[1].

فإن قيل: أين موطن النزاع في مسألة الأخذ بالظاهر؟. فيقال: إنَّه قد يشترك بعض الأصوليين وابن حزم في الأخذ بالظاهر من حيث الأصل؛ إلا أنَّ الخلاف قائم على مسألة الاكتفاء بالظاهر من عدمه، **فالأول**: قول ابن حزم، **والثاني**: قول الجمهور.

وفي معنى مسألة الاكتفاء بالظاهر يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل: (هل التسليم بالأخذ بالظاهر يحتم الاكتفاء بالظاهر أم لا يحتمه؟ وإذا كان الأخذ بالظاهر لا يحتم الاكتفاء بالظاهر فلنا أن نطلب معارف شرعيّة بغير ظاهر اللغة التي نزل بها الشرع؛ كالقياس والاستحسان)[2]. فالقياس والاستحسان - على هذا - عمل بغير الظاهر، وتجاوز له، وهذا التجاوز لا يرضاه ابن حزم في المعرفة؛ لظنيّته الدلاليّة، وكذلك لا يرضاه ابن عقيل، وإنَّما أورده من باب توضيح قول المخالف في هذه المسألة.

وفيما له صلة بمعنى الاكتفاء بالظاهر عند ابن حزم يقول أبو عبد الرحمن ابن عقيل: (وقصارى القول إن الاكتفاء بالظاهر؛ نتيجة للأخذ بالظاهر، وهو نتيجة حتمية لتمييز الشرعي من غيره؛ فالشرعي ما نطق به الشرع، وهو الظاهر؛ فكان ما لم ينطق به حتماً غير شرعي، وفصل القول في الجواب الشافي لهذا السؤال المُلِحّ: أيمكن

(١) انظر: ابن حزم خلال ألف عام، لأبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، ٤/ ٧٣-٧٤.

(٢) المصدر السابق، ٤/ ٧٣-٧٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فهم مراد الله من غير قوله، أو قول رسوله ﷺ الذي يسميه ابن حزم ظاهراً؟)[1].

يجيب أبو عبد الرحمن ابن عقيل على سؤاله المُلِحّ قائلًا: (الواقع أننا لا نفهم مراد الله من غير منطوق قوله بلغة العرب التي خاطبنا بها ﷻ؛ ولهذا لزم الاكتفاء بالمنطوق، وما عداه من الأصول التي يتوسل بها أصحاب المعاني إلى مراد الله فمردودة؛ لأنَّها دلالة بغير اللغةِ، إلا أن تكون مما أوجبه الظاهر)[2]. وأيضًا لأنَّ دلالتها غير يقينيّة.

ويُلحظُ أنَّ ابن حزم اتخذ الظاهر منهجًا لفهم مراد الله تعالى؛ فشيّد هذا الظاهر على العقل واللغة، وهما ركيزتان تعملان في النصِّ الشرعيِّ بضابطِ الشرعِ نفسِه؛ ذلك أنَّ الشرع جاء بلغة العرب، ولغة العرب مساحة للفعل العقلي (= الفهم والتمييز)، فلا يجوز له تجاوزها، فإن تجاوزها لدليل آخر فليس له ذلك إلا بقدر ما تسمح به اللغة.

ومن قوله في حدِّ البيان بحدود اللغة: (...ونحن نقول إن التخصيص أو الاستثناء نوعان من أنواع البيان؛ لأنَّ بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفيتها وكميتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة؛ كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣]، فبين رسول الله ﷺ ماهية هذه الزكاة المأمور بإيتائها دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئًا)[3].

وفي هذا المعنى يقول ابن عقيل: (اللغة تعطي العقل ما يجوز فهمه من النصِّ)[4].

وخير مثال على **الظاهر العقلي**؛ حراك العقل وفاعليّته في فهم النصِّ وَفْقَ دلالة النصِّ اللُّغوية؛ وذلك عند استحقاق الأب الثلثان الذي ورد في معنى قوله تعالى:

---

(١) تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، لأبي عبد الحمن ابن عقيل الظاهري، ص١٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٤.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٧٧.

(٤) ابن حزم خلال ألف عام، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ٤/ ٨٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء:١١].

وابن حزم يوضح فهم العقل الحتمي لهذا المقدار بقوله: (وذلك أنَّ المال ثلث وثلثان، والمال للأبوين وللأم منه الثلث؛ النتيجة: فالثلثان للأب)(١).

ووجه فهم ابن حزم لهذه النتيجة المنطقية جاء بدلالة النصِّ اللُغوية لقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء:١١]، من جهة استحقاق الأبوان ميراث الأبن، وجاء بدلالة العقل الضرورية لقوله تعالى :﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾[النساء:١١] ؛ من جهة المقدار، حيث لم يبق من الإرث – إذا كان للأم الثلث – إلا الثلثين(٢).

فهذا هو قصد ابن حزم بالأخذ بظاهر النصِّ، وهو أن يقفَ المدلول في حدود ما أجازته لغة العرب. وشرحُ هذا يتضح في تقرير ابن حزم لمسألة لطم خدِّ العبد؛ وما يترتب عليه من حريِّةٍ في حالِ تحقق نظرية الظاهر في هذه المسألة؛ إذْ لا يقعُ مدلولُ اللطمِ في اللغةِ – في رأي أبي محمد – إلا بباطنِ الكفِّ على الخدِّ فقط، فإنْ تخلفْ هذا المدلول اللُغوي؛ تخلفْ الحكم بلا شك.

وفي المعنى نفسه يقول ابن حزم: (اللَّطْمُ لَا يَقَعُ فِي اللُّغَةِ إلَّا بِبَاطِنِ الْكَفِّ عَلَى الْخَدِّ فَقَطْ، وَهُوَ فِي الْقَفَا الصَّفْعُ)(٣). وفي تأصيله للحدود اللُّغوية في فهم النصوص يقول: (... وأما إذا ورد لفظٌ لُغويٌ فواجب أن يحمل على عمومه، وعلى كل ما يقع في اللغة تحته، وواجب ألا ندخل فيه ما لا يفيده لفظه)(٤).

ولكن ليس المُقَدَّمُ عند أبي محمد في فهم النصوص المرجع اللُّغوي بإطلاق، بل لا يعود إليه إلا في حال فقدانه للمصطلح الشرعي، وهذا بناءً على مذهبه في أن

(١) التقريب، لابن حزم، ص١٣٥.

(٢) ابن حزم خلال ألف عام، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٨٣.

(٣) المحلى، لابن حزم، ٩/ ٢٠٩.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٤٠٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الأسماء توقيفية بحجة السمع، والبرهان الضروري[1]، فمن يحيل الأسماء عن مواضعها التي وضعت لها؛ فقد خرج عن الشرائع والعقول[2].

ودليلُ تقديمه الدلالة الشرعية على الدلالة اللغوية وغيرها من الدلالات؛ تفسيره لكلام الله تعالى وَفْقَ الأولويّة التفسيريّة التالية: **الكتاب، أو السنة، أو لغة العرب**.

وفي هذا الترتيب الدلالي يقول أبو محمد: (ولا يجوز أن يفسر كلام الله تعالى إلا **بكلامه**، أو **بكلام رسوله** ﷺ، أو **بلغة العرب** التي أخبر الله تعالى أنَّه أنزل بها القرآن)[3]. وفي نفس الأمر يقول: (ولا يجوز أن نخبر عن مراد الله ﷻ، ولا عن مراد رسول الله ﷺ بغير خبرٍ واردٍ عن الله تعالى بذلك، أو عن رسول الله ﷺ)[4].

ومن الأمثلة التطبيقية التي عدل فيها ابن حزم عن المعهود اللُّغوي إلى ما أوقعه الله على لسان رسوله ﷺ من الدلالة الشرعيّة؛ **لفظة الإيمان**؛ إذْ أصلُها في الدلالة اللُّغوية يقع عند ابن حزم على: (التصديق بالقلب وباللسان معًا بأي شيء صدّق المصدّق لا شيء دون شيء ألبتة)[5]، ولكن لمّا أوقع الله تعالى هذه اللفظة على ما يعتقده القلب واللسان والجوارح من أشياء محدودة ومخصوصة؛ حُق أن تُترك دلالة اللغة إلى دلالة الشرع، إذْ (لا يحل لأحدٍ خلاف الله تعالى فيما أنزله وحكم به، وهو تعالى خلق اللغة وأهلها فهو أملك بتصريفها وإيقاع أسمائها على ما يشاء)[6].

وكذلك هو الحال مع اسم **الكفر**؛ فالكفر في اللغة: التغطيّة، ولذلك سمُّي

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٢.
(٢) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٦.
(٣) المصدر السابق، ٣/ ١٠٩.
(٤) النبذة، لابن حزم، ص٤٠.
(٥) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠٧.
(٦) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الزارع كافرًا، والليل كافرًا؛ لتغطيته كل شيء، فنُقل اسم الكفر عن موضوعه في اللغة إلى معهوده الشرعي الذي يُحمل على جاحد الربوبيّة والنبوّة، ونحو ذلك.

وبعد تحريره لهذين الاسمين وما يطلقان عليه في الشرع يقول: (**فصح عند كل ذي مِسْكَةٍ من تمييزٍ أن اسم الإيمان والكفر منقولان في الشريعة عن موضوعهما في اللغة بيقين لا شك فيه**، وأنَّه لا يجوز إيقاع اسم الإيمان المطلق على معنى التصديق بأي شيء صدّق به المرء، ولا يجوز إيقاع اسم الكفر على معنى التغطية لأي شيء غطاه المرء، لكن على ما أوقع الله تعالى عليه اسم الإيمان واسم الكفر ولا مزيد، وثبت يقينًا أن ما عدا هذا ضلال مخالف للقرآن وللسنن ولإجماع أهل الإسلام أولهم عن آخرهم)[1].

فهذه أمثلة تطبيقية تبيّن بها منهج ابن حزم في النُقلة من المعهود اللُّغوي إلى المعهود الشرعي بعد قيام البرهان على ذلك.

ولا يُسلّم لما ذهب إليه ابن حزم من أنَّ التصديق في اللغة لا يكون إلا بالقلب واللسان فقط، بل التصديق في اللغة يتناول عمل الجوارح كذلك، وهذا ليس موطن البسط في دفع قول أبي محمد؛ لأنَّ الموطن موطن بيانٍ للمنهج.

وكذلك لا يمكن إلغاء المدلول اللغوي لاسم الإيمان والكفر في غير ما جاء به الشرع، بل يبقى المدلول اللغوي مدلولًا لُغويًا يُحمل على ما تناوله من أشياء، ويبقى المدلول الشرعي مدلولًا شرعيًّا يحمل على ما دل عليه الدليل، فوجود هذا لا يلغي ذاك، بل كلٌ يحمل على ما دلّ عليه.

والحاصل، أنَّ ابن حزم في المعرفة الشرعيّة يحمل كل شيء على ظاهره بنصِّ كلامه هو؛ ففي سياق دفعه لدعوى الخصوم حول قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [التوبة:٨٠]. وبيان هذا؛ أنّه لمّا أراد النبي ﷺ أن يصلي على

(١) المصدر السابق، ٣/ ١١٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

رأس النفاق، قيل له: أتصلي عليه وهو منافق؟، فقال رسول الله ﷺ: (إنما خيّرني الله فقال: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾ [التوبة:٨٠]، وسأزيده على السبعين) الحديث[١].

ووجه استدلال ابن حزم بهذه القصة؛ أنَّ النبي ﷺ حمل الآية على التخيير، وفهم ﷺ أنَّه لو استغفر لهم فوق السبعين؛ لحصلت لهم المغفرة. فابن حزم انتصر لظاهريّته بظاهر فعل النبي ﷺ.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (ففي الحديث بيانٌ كافٍ في حمل كلِّ شيء على ظاهره، فحَمَلَ رسول الله ﷺ اللفظ الوارد بأو على التخيير، فلما جاء النهي المجرد؛ حمله على الوجوب، وصح بهذا أن لفظ الأمر والنهي غير لفظ التخيير والندب ورسولنا ﷺ أعلم الناس بلغة العرب التي بها خاطبه ربه تعالى)[٢].

فاجتمع في نص ابن حزم السابق دلالة الأخذ بالظاهر، والانصراف عنه إلى ظاهر آخر، وكل ذلك بلغة العرب التي نزل بها الوحي.

التأويل المشروط:

وهذا الانصراف من ظاهر إلى ظاهر آخر؛ هو **التأويل** المعتبر عند ابن حزم. وليس اعتراف ابن حزم بهذا التأويل المشروط اضطرابًا منه، كالذي ذهب إليه يوسف الغفيص[٣]، **بل هو يركن إلى أدلة معتبرة عنده** (= النص، الإجماع، الضرورة العقليّة) **متى ما توفرت ساغ له أن يتأول الظاهر الأصل بظاهر آخر في اعتباره المعرفي**، فهو في

(١) أخرجه البخاري برقم: (٤٦٧٠)، ومسلم برقم: (٢٤٠٠). وانظر: القصة بتمامها: تفسير الطبري، وتفسيرابن كثير، الآية نفسها.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٢٨٣.

(٣) التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٣٠٦ – ٣٠٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

حقيقة الأمر لم يخرج عن الظاهر المقصود عنده، والمعتبر في نظريته الظاهرية؛ نظرًا لقيام البرهان المسوغ لهذه **التأويل**.

وهذه الاعتبارية التأويلية الحزميّة تخضع لضوابط متى ما تحققت كان التأويل، بهذه المثابة، مقبولًا، فإن لم تتحقق وَفْقَ تلك المعياريّة الحزميّة؛ فإنَّها باطلة لا يُلتفت إليها.

وهذا المعياريّة مأخوذةٌ من حدّه للتأويل المعتبر، حيث يقول في ذلك المعنى: (والتأويل نقل اللفظ عمّا اقتضاه ظاهره، وعمّا وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإنْ كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة؛ فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك؛ اطرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنَّه باطل)[1]. فتبيّن من خلال النصِّ السابق أنَّ لابن حزم في تأويله شرطان؛ **الأول**: قيام البرهان على ذلك التأويل، **والثاني**: أن يكون الناقل للظاهر (= التأويل) واجب الطاعة؛ وواجب الطاعة هو المشرع ﷺ.

وهذا المعنى الذي ذكره ابن حزم في التأويل المعتبر؛ **شبيه إلى حدٍّ ما بالمعنى الذي أورده ابن رشد عن هذا المصطلح من جهة اشتراط عدم الإخلال بلسان العرب**، وفيه يقول: (هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازيّة، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز)[2].

ووجه الشبه بين المعنيين عندهما كامنٌ في تلك النُقلة وما اشترطاه لها، فبينما ابن حزم يشترط صحة البرهان لنقل الظاهر (=الدلالة الحقيقية عند ابن رشد) إلى معنى آخر (=الدلالة المجازيّة عند ابن رشد)؛ إذا بابن رشد يشترط عدم الإخلال بلسان العرب في الخروج من الحقيقة إلى المجاز. ولكن ابن حزم يشترط شرطًا آخر تميّز به عن ابن رشد، ألا وهو في قوله: (...وكان ناقله واجب الطاعة)؛ **وبذلك فإنَّ ابن حزم لا**

(١) المصدر السابق، ١/ ٤٣.

(٢) فصل المقال، لابن رشد، تحقيق: محمد عمارة، ص٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يقبل تأويل المتأولين؛ ولو كانوا صحابة رسول الله ﷺ؛ إذْ ليسوا - في حقيقة الأمر - ممن تجب طاعتهم عنده.

ويبقى أن الخلاف بين ابن حزم وابن رشد في الأمر السابق ظاهر في الغاية المراده من نصّيهما، فبينما ابن حزم يسلك مسلك الإقصاء للدلالة المجازية أو يردها إلى الله؛ كي يحافظ على ظاهريته، إذا بابن رشد يصر على عادة العرب في التجوز؛ ليفتح الباب أمام مشروع التأويل البرهاني الفلسفي الأرسطي الذي يقوم به العارف الفيلسوف.

المجاز المشروط:

وأمَّا **المجاز** فإنَّ أصله اللغوي عند أبي محمد؛ المسلك الموصل بين الأماكن، ثم أصبح مستعملًا (فيما نُقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر، ولا يُعلم ذلك إلا من دليلٍ من اتفاق أو مشاهدة)[1]. هذا من الجهة اللغوية. أما من الجهة الشرعيّة، فإنَّ المجاز عند أبي محمد: (كل ما نقله الله تعالى أو رسوله ﷺ عن موضعه في اللغة إلى مسمى آخر ومعنى ثان)[2]. ولكنّه يشترط لهذه النقلة؛ **البرهان**، والمتمثل في (نص آخر، أو إجماع متيقن، أو ضرورة حسّ)[3] ومن ثَمَّ فإن المجاز المبرهن حينئذٍ يصبح حقيقة (لأنَّ التسمية لله، عز وجل، فإذا سمى تعالى شيئًا ما باسم ما؛ فهو اسم ذلك الشيء على الحقيقة في ذلك المكان، وليس ذلك في الدين لغير الله تعالى)[4].

ويرى أبو عبد الرحمن بن عقيل على وجه التحقيق أنّ أبا محمد يقول بالمجاز، ولكنّه مضطرب فيه كما هو مضطرب في الإجماع[5].

---

(١) الإحكام،لابن حزم، ١/ ٤٨.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٨.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٤٨.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٤٨.

(٥) انظر: المجاز في القرآن الكريم وموقف الظاهريّة منه، مقال نشر في ملحق الرسالة، لأبي عبد الرحمن بن ⇦=

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومع ثبوت المجاز عند أبي محمد إلا أنَّ فهمه له، **في رأي ابن عقيل**، كان فهمًا خاطئًا، وأنَّ هذا الفهم الذي يقرره ابن حزم يعود – في رأيه – إلى أصل انفراد الله بفعل المجاز دون غيره، فابن حزم (لم يجعله (= أي المجاز) من تعليم خلقه)[1]؛ لأنَّ الله تعالى (هو الذي علم آدم الأسماء كلها، وله تعالى أن يسمي ما شاء بماء شاء). فلا مجال لغيره تعالى أن يتوسع دلاليًا. وفي التمثيل للمجاز الحاصل في القرآن يأتي ابن حزم إلى ذكر بعض الآيات التي حصل فيها خلاف بين العلماء من جهة المعنى، ومنها قوله تعالى: (واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون). فذكر قول القوم في ذلك وذهب إلى إمكان القول بالأمرين معًا فقد يقال: واسأل أهل القرية، واسأل العير، وقد يقال: لو (سأل العير نفسها، والقرية نفسها لأجابته). وفي التمثيل لمنهجه يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل: (وإنما مثل لمنهجه في حمل الكلام على المعنى الوارد في لغة العرب بما يناسب السياق، وأنه لا يجوز الخروج عما ركبت عليه ألفاظ اللغة من المعاني، بل بالغ في ادعاء الحرفية الجامدة أحيانًا) [2].

ومما تقدم ذكره يتحصل أنَّ لابن حزم أدلةً نصيّةً أو إجماعيّةً أو حسيّةً متى توفرت؛ساغ له، وَفْقَ تلك الدلائل، الخروج عن الظاهر إلى معنىً آخر، قد يُسمى تأويلًا أو مجازًا، ولكنَّه مع هذه التسمية يبقى في دائرة الظاهر والحقيقة. وفي هذا المعنى يقول: (قول الله تعالى يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نصٌ آخر، أو إجماعٌ، أو ضرورةُ حسٍّ)[3].

واحتمال الخطأ عند أبي محمد واردٌ في بعض التطبيقات التي يمارسها في الخروج عن الظاهر، وليس واقعًا في النظريّة التي قررها.

= عقيل الظاهري العدد: ١٩٠٦٣، ص ٢.

(١) المصدر السابق، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٢/ ٩٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وتلك الأخطاء التطبيقية، في نظري، تعود إلى تقدير أبي محمد لتلك المسوغات أو الدلائل التي أخرجتْ الظاهرَ الأول إلى ظاهرٍ تالٍ (= الظاهر المؤول).

ومن تلك الأخطاء التطبيقية ما وقع له في صرف ظواهر النصوص المُفصَّلة في باب الصفات بنصوص مُجمَلةً في الباب نفسه كقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[مريم:٦٥][(١)]. وهذه الطريقة التي سلكها ابن حزم هي (طريقة المعتزلة ومن وافقهم)[(٢)].

٢- القطع، والحقيقة، والعلم:

أصل مادة (ق ط ع) عند ابن فارس (يدل على صَرْمٍ، وإبانة شيءٍ من شيء)[(٣)]. والصرامة والإبانة تعنى: الوضوح على وجه الجزم.

والقطع عند ابن حزم مرادف لليقين، ويظهر ذلك من خلال تتبع المواطن التي ذكر فيها أبو محمد لفظة: القطع، سواء كانت في سياق **بمفردها**، أو في سياق يحكي **مقابلتها** للظنِّ، أو في سياق **يجمعها** مع اليقين على أمر واحد.

فأما مجيئها بمفردها فمثاله؛ قوله: (...وأمّا التوبة فإذا وقعت نصوحًا فنحن **نقطع** بقبولها)[(٤)]. وأما مجيئها في سياق يقابل الظن ففي قوله: (...فوجب **القطع** بكل ذلك كما وجب **القطع** بتخليد الكفار في النار أو تخليد المؤمنين في الجنة ولا فرق، ولم يجز القول **بالظن** في شيء من ذلك كله)[(٥)]. وأما السياق الذي يجمعها مع اليقين على

(١) انظر: التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢) التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٣٠٩.

(٣) مقاييس اللغة، لابن فارس مادة: (قطع).

(٤) الفصل، لابن حزم، ٤/ ٥٢.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٢٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

أمر واحد ففي قوله: (...وإنما يصح **القطع** على إجماعهم على ما أجمع عليه الصحابة ببرهان أوضح وهو؛ أن **اليقين** قد صح على أن كل من وافق من كل هؤلاء إجماع الصحابة ﷺ؛ فهو مؤمن)[1].

وأما **الحقيقة**، في كلام أبي محمد؛ فهي تدل على التطابق بين ما هو في الأذهان مع ما هو في الأعيان، بمعنى: تطابق ما ثبت للشيء من خصوصية في وجوده الخارجي مع اعتقاد أنَّه على تلك الحال لا فرق ألبتة؛ أي: أنّ المطابقة بين المعرفة والشيء المعروف قد حصلت حصولًا يقينيّاً، وهذا التوافق بين الإدراك الحسي(=اليقين الذاتي) والمُدرك الحسي(=اليقين الموضوعي) بالمعنى السابق هو: اليقين بل هو العلم.

ومن النصوص التي تعطي طرفًا من الترادف، ولو على وجه معنوي بين اليقين والحقيقة والعلم قول أبي محمد: (وحدُّ **العلمِ** على **الحقيقةِ**: أنَّه اعتقادُ الشيء على ما هو به فقط، وكل من اعتقد شيئًا على ما هو به ولم يتخالجه شك فيه فهو **عالم** به، وسواء كان عن ضرورة حسّ أو عن بديهة عقل أو عن برهان استدلال أو عن تيسير الله ﷻ له وخلقه لذلك المعتقد في قلبه ولا مزيد، ولا يجوز ألبتة أن يكون **محقق** في اعتقاد شيء كما هو ذلك الشيء وهو غير **عالمٍ** به، وهذا تناقضٌ وفسادٌ وتعارضٌ)[2].

ففي النص السابق تجد أنّ ابن حزم يذكر المصادر المؤدية إلى الحقيقة (=المرادفة للعلم واليقين) على اختلاف أنواعها من مصادر ضرورية تتمثل في: ضرورة الحس وبديهة العقل، ومصادر استدلاليّة نظرية، أو ما خلقه وقذفه الله في قلب المعتقد لذلك الشيء (=الإلهام الفطري)، وأن هذه المصادر، مع اختلافها، إلا أنّها تفيد على السواء: **القطع واليقين بحقيقة الشيء على ما هو عليه**. بل إنَّه جعل دعوى تحقق الاعتقاد للشيء دون أن يكون عالمًا به؛ دعوى فاسدة لا تستقيم إلا بتطابق ما وقر في القلب مع ما هو في الخارج؛ لكي يُسمّى علمه علمًا بالشيء على ما هو عليه.

(١) النبذة، لابن حزم، ص٢٣.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٤/ ٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفي المعنى السابق يقول أبو محمد: (وإنّما العلم كله معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط)[1]. وجَعْلُ أبي محمد العلمَ كله بهذا الوصف؛ دليلٌ على أنّ العلم أو المعرفة إذا ذُكرا فإنّهما يقدحان في العقل أمرين: **الأول**: العالم، **والثاني**: المعلوم، وأنّ الصلة بين العالم والمعلوم صلة تطابقيّة؛ بمعنى: التسليم بصحة الحكم ويقينيّته لما هو في الأذهان مع ما هو في الأعيان. وفي قوله (معرفة الأشياء على ما هي عليه)؛ يوحي لك بجملة من المعاني تنصرف على ذلك الشيء، وفي أولها: مقومات الشيء الذاتية كما هو مفهومها في العقل، وقد يكون منصرفًا إلى مقوماته الواقعيّة، وهو مقتضى المعنى التجريبي لتلك اللفظة. فعلى أيهما حُمل المعنى؛ فإنَّه يدل على العلم به، والعلم بالشيء علم بحقيقته.

وللباحث – بعد هذه الإطلالة – أنّ يسمّى ما ذهب إليه ابن حزم من الترادف بين المصطلحات الثلاثة: **بنظرية التطابق بين الفكر والواقع الخارجي**؛ وهي تعني: تطابق التصور الذهني لمصاديقه؛ كما يُعبر عن ذلك منطقيًّا.

(١) المصدر السابق، ٣/ ٥٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثانيًا: المصطلحات المقابلة:

١- الشك والظن[١]:

مادة (شك) عند ابن فارس تدل على التَّداخل، وعلّةُ التسمية عنده قائمة على أنّ (الشاكَّ كأنَّه شكَّ له الأمران في مشكٍّ واحدٍ، وهو لا يتيقن واحدًا منهما)[٢]، فكان الشك بهذا التعليل خلاف اليقين[٣].

وعرّفه الجرجاني بقوله: (الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك)[٤].

والشك عند أبي محمد من المصطلحات المقابلة لليقين والمناقضة له، ودليل هذا - بحسب تأصيل ابن حزم - يظهر من خلال عرضه لجملة من القضايا في أبواب متفرقة:

ففي باب التوحيد[٥]، يتحتم على المرء في أولى مطالبه أن يعتقد بقلبه اعتقادَ يقينٍ لا أثر للشك فيه: أنّ الله واحدٌ لا إله إلا هو. وتعليلُ تقييدِ ابن حزم لليقين بزوال أثر الشك في هذه الشهادة؛ حاصلٌ لأمرين: **الأول**: من أجل صحة الإسلام. **والثاني**: من أجل بيان أنّ الشك ينقض اليقين.

ولكي يصل ابن حزم إلى المعرفة الضروريّة الموقعة لليقين والموجبة للعلم؛ فإنَّه

---

(١) سيأتي مزيد تفصيل عن مفهوم الظن عند ابن حزم في موطنه بإذن الله تعالى انظر: الباب الثاني من هذا البحث.

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (شك).

(٣) انظر: المصدر السابق، نفس المادة.

(٤) التعريفات، للجرجاني، مادة: (شك).

(٥) المحلّى، لابن حزم، ١/ ٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يشترط رفع الشك عن تلك المعرفة؛ لتكون كذلك (= يقيّنيّة). وفي هذا المعنى يقول: (حتى صار منقولًا نقلَ كافةٍ يقطعُ العذر، ويرفع الشك، ويوقع اليقين)[١].

ودائرة اليقين في المعرفة عند ابن حزم محدودة بحد العلم والحق، فمن جاوزها؛ فقد انتقل إلى دائرة أخرى لا علم فيها ولا معرفة؛ وتسمّى عنده بدائرة الشكِّ والظنِّ. ولم تكن كذلك لولا أنَّ وسيطةَ الشكِّ دخلت على دائرة اليقين؛ فأخرجت ما كان في كيّفيته يقينًا وعلمًا إلى كيّفيّةٍ مغايرة لها تمامًا، لا حظ فيها للعلم واليقين ألبتة[٢]؛ ولذلك فرّق ابن حزم بين ما يأْخذُ به من العلم وما يدعُ وَفْقَ المعادلة والمايزة بين الشك واليقين. بل إنَّه من المحال الذي لا يحلُّ في ميزانه أن يأتي الله بنسخ شيء لا يصحب ذلك النسخ برهانٌ يرفع الشكَّ والظنَّ، ويوقع الحقَ واليقينَ[٣].

ولطالما اشترط ابن حزم نفي الشك عن المعرفة بقوله: (... فَإِذْ لاَ شَكَّ فِي هَذَا...)[٤]؛ حتى يبنيَّ على ذلك حُكمًا يصح عنده ضرورة لا تدفعها النفس، وعندها يقول: (... وهذا يقين لا شك فيه...)[٥].

وأصرح من النصين السابقين في هذا الباب قوله: (فَإِذْ لاَ شَكَّ فِي هَذَا فهو؛ ضرورة)[٦]، والضرورة عنده؛ العلم اليقيني. وكذلك يأتي في هذا السياق قوله: (... فَإِذْ لاَ شَكَّ فِي هَذَا؛ فنوقن أَنَّه صلى الله عليه وسلم قد بيَّن الدين كله)[٧].

---

(١) حجة الوداع، لابن حزم، ١/ ٣٩١.

(٢) التقريب، لابن حزم، ٤/ ٥٣.

(٣) المحلّى، لابن حزم، ١١/ ٤٧.

(٤) المصدر السابق، ٧/ ٢٥١.

(٥) الفصل، لابن حزم، ١/ ٧٢.

(٦) المصدر السابق، ٣/ ٨٥.

(٧) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٤٦٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وعند ذكره للمعارف الضرورية؛ كالحسِّ وبديهةِ العقلِ، فإنَّه يصفُ تحقيقها لليقين، باليقينِ الذي لا يخالجه شكٌّ؛ وهو اليقينُ القبليُّ الذي سبقَ ذكره[1].

كل هذه الدلائل في منهاج ابن حزم المعرفي تدل دلالة واضحة على مناقضة الشك لليقين، وأنّهما ضدان لا يجتمعان في معرفة أيًّا كانت هذه المعرفة. وكذلك هذه الدلائل تؤكد شدّةَ تحريه اليقينَ في المعرفة، وحرصه على إزالة الشك عنها سواء كان ذلك في الوسائل أو في النتائج؛ بمعنى: أنّه يرفض الشك المنهجي أن يكون أساسًا في المعرفة، بَلَه رفضه للشكِّ السفسطي بكليّته. وهو على حق فيما ذهب إليه؛ إلّا أنَّه لم يهتد إلى قول الأصوليين في تحقيق معنى الشك المرفوض، ولو أنَّه اهتدى لذلك؛ لكان منهجه أقوم حالًا مما هو عليه؛ ذلك أن الجرجاني استخلص قول الأصوليين في مصطلح الشك، وبيّن أنَّه تردُّ بين نقيضين بلا مرجح؛ فإذا ترجّح أحد الطرفين ولم يطرح الآخر كان ذلك ظنًا ولا يسمى بعد هذا الترجيح شكًا، فإن حصل ترجَّح أحدهما بطرحه للآخر كان ظنًا غالبًا في منزلة اليقين الذي يُعتبر في المعرفة[2]. ولكنّ ابن حزم – على حدّ قوله – لا يرى هذا التقسيم ولا يعترف به؛ فجرى منه ما جرى من اشتراطٍ لليقين، ونبذٍ للظنِّ الغالب.

ولكنك إذا وقفت على رأي ابن حزم في قول النبي صلى الله عليه وسلم (نحن أحق بالشك من إبراهيم)؛ تجد أنّه تخلى عن ظاهريته كي يحافظ على التعارض.

وفي معنى الشك الوارد في الحديث يقول أبو محمد: (هذا الحديث حجة لنا على نفي الشك عن إبراهيم، أي لو كان الكلام من إبراهيم عليه السلام شكًا؛ لكان من لم يشاهد من القدرة ما شاهد إبراهيم عليه السلام أحق بالشك، فإذا كان من لم يشاهد من القدرة ما شاهد إبراهيم غير شاك، فإبراهيم عليه السلام أبعد من الشك). وقد

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٤.

(٢) انظر: التعريفات، للجرجاني، ص٢٠٣. وستأتي مناقشة ابن حزم في رفضه للظن بإذن الله تعالى. انظر: الباب الثاني من هذا البحث.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

اختار الإمام النووي من أقول العلماء أحسنها وأصحها عنده وهو أنَّ الشك مستحيل في حق إبراهيم. والحديث بهذا المعنى ينفي الشك عنهما عليهما الصلاة والسلام، وهذا المعنى هو المعنى الذي قرره ابن حزم في نصه السابق؛ ولكنَّ تقريره هذا وإن كان صوابًا؛ فإنه لا يسير وظاهريته التي تخلى عنها في هذا الحديث الآنف الذكر.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل الثاني

مصادر المعرفة اليقينية

وفيه مبحثـــــان: -

- المبحث الأول: المعرفة الفطريّة.
- المبحث الثاني: المعرفة المكتسبة.

* * *** * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل الثاني: مصادر المعرفة اليقينية

تمهيد:

يُقصد بمصادر اليقين عند أبي محمد؛ المصادر التي يحصل بها التصديق اليقيني؛ وهي تنقسم إلى قسمين:

الأول: المصادر الضروريّة؛ التي تذعن النفس لها إذعاناً، وتوقن إيقاناً لا يمكن دفعه ولا التشكيك فيه. واليقين بهذه الحقائق البديهية: يقينٌ مباشر لا دخل لوسط ثالث فيه ويمكن تسميتها **بمصادر اليقين القبلي**.

الثاني: المصادر النظريّة؛ التي يحصل بها اليقين حصولاً نظريّاً استدلاليّاً ويمكن تسميتها **بمصادر اليقين البعدي**.

ودليل هذا التقسيم؛ قول ابن حزم في مواطن عدة من كتبه: (المعلوم قسمان: معلوم بالأصل المذكور، ومعلوم بالمقدمات الراجعة إلى الأصل)[1].

ويقصد ابن حزم بالأصل المذكور: الأصل الذي يُدرك بأول العقل وبالحسّ[2]؛ بمعنى: القضايا المسلّم بها بين الناس، وليست موضعًا للمناقشة، بل هي من الممتنع برهانيًّا، وهي المذكورة في **القسم الأول** من مصادر اليقين التي سبق ذكرها.

وفي هذا يقول: (... وإذا تيقن ذلك بالنصِّ وبالضرورة وبالمشاهدة...)[3].

فالضرورة في المصطلح الحزمي؛ ضرورة العقل أو أول العقل، والمشاهدة في ذلك؛ ضرورة الحسِّ المباشر.

---

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٤٣.

(٣) الفصل، لابن حزم، ١/ ٧٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أما المقدمات الراجعة إلى الأصل الأول والتي تدخل في باب اليقين؛ فهي: المصادر النظريّة الاستدلاليّة، والمصطلح عليها بالمعارف المكتسبة من الأدلة النقليّة (=الكتاب والسنة)، وما يتفرع عنهما: كالإجماع والدليل.

وفي بعض هذه المقدمات يقول أبو محمد: (وكل ما نُقل بتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو أجمع عليه نقل جميع علماء الأمة عنه عليه السلام، أو نَقَلَهُ الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام؛ فداخل في باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة)[1].

والنص السابق قد تضمن بعضًا من المعارف اليقيّنية النظريّة المكتسبة والتي يسميها ابن حزم بالمقدمات، وهي: الأحاديث المتواترة، والآحاد، والإجماع. **وكلها تُعد من اليقين البعدي** الذي سبق ذكره في **القسم الثاني** من مصادر المعرفة اليقينية.

ولا فرق عند ابن حزم في الطريق المؤدي لليقين المعرفي – من جهة القوّة – سواء كان استدلاليّاً أو ضروريّاً فهما في إفادتهما العلم على السواء في التيّقن، ليس بينهما تفاوت في الرتبة؛ بمعنى: أنّ العلم بالشيء في منهاجه يؤول إلى أنَّه: علم يقينيّ ضروري بغض النظر عن الطريق الموصل إليه؛ فقد يكون أوليّاً لا يحتاج إلى استدلال، وقد يكون نظريّاً بالنظر إلى الدليل الصحيح نفسه، أو إلى الدليل المشتمل على مقدمات – وإن بَعُدت – ولكنّها أفادت العلم اليقينيّ؛ حيث يكون إدراكنا للعلم يقيّنيًّا على السواء بالرغم من تنوّع طرق العلم والمعرفة المؤدية إلى اعتقاد الشيء على ما هو عليه.

وفي هذا المعنى يقول: (ولا نبالي إن كان ابتداءُ علمنا استدلالاً أم مُدركا بالحواس؛ إذا كانت نتيجة كل ذلك سواء في تيّقن صحة الشيء المعتقد)[2].

وفي معنى أصول اليقينيّات المعرفيّة المفيدة للعلم يقول ابن حزم: (والعلم: تيّقن الشيء على ما هو عليه عن برهان أولي، أو راجع إلى أولي، أو عن اتباعٍ صادقٍ قام

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٣.

(٢) الفصل، لابن حزم ،٣/ ٨٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

البرهان على صدقه)[1]. والبرهان الأولي في مصطلح ابن حزم؛ أوائل العقل والحس، والراجع إلى الأولي؛ المقدمات النظريّة.

أما اتباع الصادق الذي قام البرهان على صدقه فبيانه؛ أنّ ثبوت المعجزات بالآيات الحسيّة والمعنويّة للأنبياء كان بالعقل؛ وهذا يفيد شهادةَ صدقٍ من الله تعالى أنَّهم مرسلون من عنده تعالى؛ وعليه فقد وجب الإذعان لهم، ولزم تيّقن ما أتوا به من الوحي دون أن تتوقف يقينيّة الدليل النقلي واتّباعه - اعتقاداً وعملاً - على دليلٍ عقليٍّ بعد ثبوت هذه المعجزات - وهذا قيدٌ مهمٌ؛ لكون كل دليل ثبت عند ابن حزم فإنّما يؤول إلى العقل في ثبوته من خلال وسائط متعددة -[2]؛ وهذه إحدى المقدمات اليقيّنيّة التي يكرر ذكرها ابن حزم في تقريراته[3].

فالتيّقن الحزمي للشيء؛ هو العلم به على ما هو عليه إما بأوّلِ الحسِّ وبديهةِ العقلِ، بمعنى: حصول العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى استدلال ونظر، بل بمجرد التصور يتحقق هذا العلم، أو عن مقدمات حادثة عن البرهان الأوّلي أو راجعة إليه؛ وهذا هو موطن الاستدلال والنظر، أو يكون بالتسليم لمن قام البرهان على صدق نبوّته، وهذا يدخل فيه جميع المعارف الدينية بأصولها وفروعها[4].

وتلك المقدمات المنتجة للمعرفة يجب أن تكون في منهاج ابن حزم يقينيّةً بذاتها إن كانت أوليّة، وتكون يقينيّةً في طُرق ثبوتها إن كانت راجعة إلى الأوليّة، بل يقينيّةً في فروع مسائلها؛ لتطمئنّ النفس وتعتقد اعتقاداً مطابقاً لمخرجاتها ونتائجها، وفي هذا يقول: (وإنّما ينبغي أن يوثق بما قد تُيقن أنّه لا يخون أبدًا)[5].

(١) رسائل ابن حزم، ٤/ ٤١٣.

(٢) سيأتي بيان هذا في موطنه بإذن الله تعالى.

(٣) الفصل، لابن حزم، ١/ ٦٧.

(٤) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٩.

(٥) التقريب، لابن حزم، ص١٠٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والنص الآنف الذكر أتى به أبو محمد بعد حديثه عن المقدمات المتغيّرة أو المتغيّرات - بحسب اصطلاح ابن حزم-؛ التي قد تنتج إنتاجاً صحيحاً في حين، ولا تنتج ذلك في حين آخر، وما كان على هذه الصفة من عدم الثبات في صدق النتائج وصحتها؛ فلا يوثق به ولا يستند عليه، وإنّما يعوّل على من لا يخون في نتائجه البتة؛ فتأتي نتائجه مستقرة في صدقها وصحتها.

وإذا ما أراد الدّارس أن يضرب مثلاً يجلّي فيه معرفةً من معارف ابن حزم النظرية مما هو منتسب للقسم الثاني(=قسم اليقيني البعدي) ؛ ليمثل بها عن غيرها مما لم يذكر من المعارف الأخرى التي يجب أن تكون يقينيّةً كذلك؛ لتحظى بالقبول عند أبي محمد = فيكفي مثلاً لهذا: **الإجماع**، وما ينبغي أن يكون عليه من الصفات التي تؤهله لمرتبة اليقين المعرفي؛ إذْ لا بد من أن يتوفر في الإجماع جملة من الشروط مجتمعة لتحقيق ذلك؛ كمعرفة جميع الأصحاب له، وقولهم به، وعدم اختلافهم عليه، كما هو الحال في حصول الإجماع بأنّهم صلّوا خلف النبيّ ﷺ الصلوات الخمس.

وفي معنى تحقق الشروط اللازمة لأن يكون الإجماع يقينيًّا يقول أبو محمد: (وَالإِجْمَاعُ هُوَ مَا تُيُقِّنَ أَنَّ جَمِيعَ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَرَفُوهُ وَقَالُوا بِهِ وَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ أَحَدٌ؛ كَتَيَقُّنِنَا أَنَّهُمْ كُلُّهُمْ رضي الله عنهم صَلَّوْا مَعَهُ عليه السلام الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ كَمَا هِيَ فِي عَدَدِ رُكُوعِهَا وَسُجُودِهَا)[1].

وأما كون الطريق المؤدية للمعرفة اليقينيّة؛ يقينيّة، فخير مثال يوضح ذلك: **نقل الكوّاف**؛ أي: النقل المتواتر الذي لا يقع بين المسلمين خلاف في وجوب الإذعان له، بل إنَّ العقل قبل ذلك يحيل التكذيب به، وفيه يقول ابن حزم: (حتى صار منقولًا **نقل كافة**: يقطع العذر، ويرفع الشك، ويوقع **اليقين**، ويوجب العلم الضروري)[2].

---

(١) المحلى، لابن حزم، ١/ ٥٤.

(٢) حجة الوداع، لابن حزم، ١/ ٣٩١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وأما كونها يقينيّةً في فروع مسائلها فهذا منهج ابن حزم في الأخذ بالزائد حكمًا عند تعارض الأدلة فيما يرى الناظر؛ حيث يرى أبو محمد في مثل هذه الحالة أن يستجيب المُستدلُ للنصين المتعارضين - لو قَدِر على ذلك - بأن يستثنى الأقل من الأكثر؛ ليقينيّته، فإنْ لم يستطع؛ فعليه بالزائد منهما؛ لكونه اليقينَ الذي يجب الأخذ به كذلك.

فالحال حالان: حالٌ يمكن أن يُعملهما جميعًا؛ فهنا يعمل بالاستثناء؛ لأنَّه يقينٌ، والحال الأخرى لا يمكن أن يُعملهما جميعًا؛ فيعمل بالزائد؛ لكونه اليقين أيضًا.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (فإن تعارض فيما يرى المرء آيتان أو حديثان صحيحان أو حديث صحيح وآية، فالواجب استعمالهما جميعًا؛ لأنَّ طاعتهما سواء في الوجوب، فلا يحل ترك أحدهما للآخر ما دمنا نقدر على ذلك، وليس هذا إلا بأن يستثنى الأقل معاني من الأكثر؛ فإن لم نقدر على ذلك وجب الأخذ بالزائد حكمًا؛ لأنَّه متيقن وجوبه، ولا يحل ترك اليقين بالظنون)[1].

والحاصل أنّ ابن حزم يشترط القطعيّة في المعرفة من جهتين: **الأولى**: من جهة الثبوت، **والثانية**: من جهة الدلالة. **وما لم يكن قطعيًّا في ذاته أو في دلالته فهو من عداد المعارف المطروحة.**

وهذه القطعيّة المعرفيّة مخالفة لجماهير أهل العلم لا سيّما في الأدلة الشرعية منها؛ إذ من الأدلة النقليّة ما يفيد العلم اليقينيّ المنافي للتردد والاشتباه، ومنها دون ذلك مما هو عُرضة للاحتمال وقابل للتردد، والتنصيص على هذا القسم من كلام أهل العلم زاخرٌ ووافرٌ، ومنه قول الشافعي في العلم إنّه: (علمان: علم عامة لا يسع بالغًا غير

(١) المحلّى، لابن حزم، ١/ ٥١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مغلوب على عقله؛ جهله...، وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسًا)[1].

وفي المعنى نفسه يقول ابن تيمية: (المسائل تنقسم إلى **قسمين**: إلى ما يُقطع فيه بالإصابة، وإلى ما لا ندري أصاب الحق أم أخطأ، بحسب الأدلة، وظهور الحكم للناظر)[2].

والتردد في إصابة الحق - بحسب النص السابق- راجع إلى الدليل نفسه، وإلى قدرة الناظر في استنباط الحكم؛ وهذه هي الظنيّة الغالبة والنسبيّة المسموحة التي اختارها جماهير العلم من المحققين في بعض الأدلة.

والشاطبي يحكى الاتفاق على أنّ أدلة الشرع ليست كلها قطعيّة، وإذا لم تكن قطعيّةً كلها؛ فإنَّ بعضها ظنيّ، وفي هذا المعنى يقول: (... القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع: كلها قطعيّة، وليست كذلك باتفاق)[3].

وحصيلة القول، أنَّه لا جرم أنّ رؤية ابن حزم لليقين رؤيةٌ متماسكةٌ ومتعمّقةٌ لا سيما في المعرفة القبلية؛ فرؤيته تلك تضفي من سيماء القوّة للبراهين والثقة بالأدلة ما تضفيه؛ ولذلك فلا يمكن - بنظر أبي محمد - أن تخضع هذه الرؤية لأيّ أثر يقلل من معياريتها الصارمة.

وهذا اليقين المعرفي الحزمي له شواهده الأوليّة التأصيليّة، والمتمثلة في أوائل الحسّ وبديهيات العقل، وله مقدماته المعرفية، والمتمثلة في المصادر الاستدلاليّة المكتسبة. وهذه المصادر بشقيها، والمؤدية لليقين؛ يلزمها أن تكون برهانيّةً بذاتها أو بغيرها.

---

(١) الرسالة، للشافعي، ١/ ٣٥٧.

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية، لابن تيمية، ١/ ٢١١.

(٣) الموافقات، للشاطبي، ٢/ ٨٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وابن حزم يهدف من هذا كله إلى تأسيس المعرفة وتأصيلها على أسسٍ ثابتةٍ تكون منطلقًا في نقد المناهج المخالفة التي لم تؤسس على أصولٍ معرفيةٍ قبليّةٍ يُرجع إليها.

وهذا الملمح المعرفي الأصيل (=تأسيس المعرفة على أسس ثابتة) لم ينفرد به ابن حزم، بل يلتقي عليه جمع من علماء الإسلام الكبار؛ فهذا ابن تيميّة يؤصّل المعرفة على (العلوم الفطريّة الضروريّة)[1] التي تتفق مع ما جاء به الرسل - بحسب تعبير ابن تيمية[2] - وهو يصفها بالتي تلزم: (نفسَ العبدِ لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنها)[3].

إلا أنَّ ما يؤخذ على رؤية ابن حزم في هذا الميدان= زعمه اطراد اليقين في كل معرفة من المعارف البعدية، والأمر ليس كذلك، بل إنّ ابن حزم نفسه خالف تأصيله في جملة من التطبيقات، وصرّح تصريحًا ظاهرًا بعدم القطع في مواضع، سيأتي ذكرها بإذن الله تعالى.

(١) الدرء، لابن تيمية، ١/ ٧٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٧٦.

(٣) المصدر السابق، ٣/ ١٤٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الأول

المعرفة الفطريّة

ويشتمل على:

- أولاً: المدخل المفهومي للفطرة.
- ثانيًا: مراحل تكامل الفطرة ومفهومها وقيمتها المعرفيّة عند ابن حزم.
- ثالثًا: الأوليات العقليّة ودورها في المعرفة عند ابن حزم.

* * *** * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الأول: المعرفة الفطريّة

أولاً: المدخل المفهومي للفطرة:

مادة فَطَرَ في اللّغة تحمل عدة معانٍ؛ ومنها: الشق، والابتداء، والاختراع، والخلقة[1].

ويكفي التنبيه إلى أحد المعاني السابقة والتي أشار إلي طرف منها ابن فارس في قوله: (الفاء والطاء، والراء؛ أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على فَتْح شيء وإبرازه...، والفطرة: الخِلقَةُ)[2].

وأجد تأييدًا لهذه المعاني اللُغويّة من نصوص الكتاب والسنة؛ ففي معنى: الشق قال تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١﴾ [الانفطار:١]، وفي معنى: الابتداء والاختراع قال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر:١]. وفي هذا المعنى يقول ابن عباس: (ما كنت أَدري ما فاطِرُ السموات والأَرض حتى أَتاني أَعرابيّان يختصمان في بئرٍ، فقال أَحدهما: أَنا فَطَرْتُها، أَيّ: أَنا ابتدأْت حَفْرها)[3].

وفي معنى: الخِلقَةُ يقول تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم:٣٠]، وهو نفس المعنى الذي أشار إليه النبي ﷺ حين قال: (كل مولود يولد على الفطرة)، الحديث[4]؛ والمعنى: (أنّه يولد على نوع من الجبّلة والطبع المهيّأ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها.

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، و مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (فطر).

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (فطر).

(٣) تاج العروس، للزبيدي، ١٣/ ٣٢٦، وانظر: لسان العرب، لابن منظور، ٥/ ٥٥، مادة: (فطر).

(٤) رواه البخاري برقم: (١٣٨٥)، من حديث أبي هريرة، انظر: صحيح البخاري، الطبعة الهندية، ١/ ٦٢٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وإنّما يعدل عنها من يعدل لآفة من آفات البشر والتقليد)[١].

وبالنظر إلى الأدلة الشرعية أجد تأكيدًا للمعنى اللُّغوي المتحصل في أنّ: الفطرة ما فَطَرَ اللهُ الإنسانَ عليه من المعرفة به؛ بناءً على الخصائص المودعة فيه؛ فيكون متهيّئاً لقبول الحق (طبعاً وطوعاً)[٢].

فالإنسان في أصل خلقته كأنّما يحمل جملة من الحقائق (قد صُوّرت في النّفس تصويرًا يخالط أصل وجوده)[٣].

وقد اتفق ثلةٌ من العلماء على تقرير المعنى اللُّغوي السابق للفطرة في اصطلاحهم لها، فهذا الجرجاني يقول: إنّها (الجبّلة المتهيّئة لقبول الدين)[٤]، وكذلك هو قول الراغب؛ حيث يقول في معناها: (ما رُكز فيه من قوّته (= الإنسان) على معرفة الإيمان)[٥].

وفي ثنايا تأصيل ابن عاشور[٦] لمقاصد الشريعة الإسلامية، يرى أنَّ مقاصدها مبنيّة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم والمتمثل في معنى الفطرة ظاهرًا وباطنًا؛ ذلك أنّ الشريعة – بحسبه – لا تحقق مقاصدها إلا إذا انتظمت بنظام الفطرة.

وفي هذا المعنى يقول: (الفطرة: الخلقة، أي النّظام الذي أوجده الله في كل

---

(١) النهاية في غريب الأثر، لابن الأثير،٣/ ٨٨٢.

(٢) المصدر السابق،١/ ٧٠٥.

(٣) الإيمان بالله وأثره في الحياة، لعبد المجيد النجار، ص٣٤.

(٤) التعريفات، للجرجاني، ص٢١٥.

(٥) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ١/ ٦٤٠.

(٦) محمد الطاهر بن عاشور، عالمٌ ومفسرٌ وفقيهٌ تونسي، من كبار أساتذة الزيتونة، لقب بالشيخ الأستاذ الإمام، صاحب التحرير والتنوير (=تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجليل من تفسير الكتاب المجيد)، وله مقاصد الشريعة الإسلامية، توفي سنة ١٣٩٣ للهجرة في شهر رجب. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/ ١٧٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فُطر؛ أي: خُلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً؛ أي: جسداً وعقلاً... واستنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها؛ فطرة عقلية... والجزم بأنّ ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر؛ فطرة عقلية... فوصف الإسلام بأنّه الفطرة معناه: أنّه فطرة عقلية؛ لأنّ الإسلام عقائد وتشريعات وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به)[1].

وممن أصّل لمعنى الفطرة؛ فريد الأنصاري، حيث جعل: (الدين هو الفطرة)[2]. بل إنّ الفطرة عنده سرّ كامن في قلب الروح، تُعد أُمًّا للطائف. وهي عند التحقيق: (الصورة النفسانيّة الأولى التي خلق الله عليها الإنسان، بما سوّاها عليه من توازن وكمال...)[3]. ويمكن القول بأنّها (صورة الروح المؤمنة المجبولة على صفاء الإخلاص لله، بما هو رب العالمين)[4].

والمعنى الشامل للفطرة في الإسلام ينتظم في خطين متوازيين كلاهما يسير إلى حقيقة واحدة وَفْقَ قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤]؛ فإذا كان الله تعالى الخلق والأمر فلا يمكن إلا ويكونا بمثابة الدليل الواحد الذي يدل على حقيقة واحدة.

ويرى فريد الأنصاري أنّ هذه الشموليّة للفطرة ترجع: (إلى الإيمان الخالص، والدين الخالص، ثم إلى ما انبنى على ذلك من حقيقة الخلق الإنساني، تسويةً وتقديرًا بدءًا بالحقائق الإيمانيّة وسائر التصورات المفهوميّة لمعاني الخير والشر، والحق والباطل، وانتهاءً بالمواقف السلوكية الاجتماعيّة، بما تتضمنه من سلامة الأذواق، وصلاح

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر ابن عاشور ص٦٢. وانظر: التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢١/ ٤٨.

(٢) الفطريّة، لفريد الأنصاري، ص٩٥.

(٣) المصدر السابق، ص٩٥.

(٤) المصدر السابق، ص٩٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

العادات، وسائر ضروب التصرفات البشريّة في العمران والحياة)[1].

وبناء على ما سبق إيضاحه؛ فلك أن تلحظ أنّ فطرة الإنسان قد خُلقت على هيئةٍ وصفةٍ ذاتيةٍ غريزيّةٍ تقتضي الإقرار به تعالى ومعرفته على وجه الإجمال؛ لأن المعرفة الفطريّة بذاتها لا تبلغ الغاية العظمى في تحقيق عبوديّة الإنسان لربه على وجه التفصيل إلا بالوحي؛ ولذلك أرسل الله الرسل ﴿مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء:١٦٥].

وفي معنى الحكمة من بعث الرسل للنّاس بعد أن طال عليهم العهد وضلوا عن الصراط المستقيم؛ ولكي يثيروا بواطن تلك المعرفة الفطريّة المجملة التي جُبل عليها الناس، ويستيقظوا كوامن ما تَحمّلهُ النّاسُ من الأمانة التي أنيطت بهم في الميثاق السابق؛ يقول ابن عاشور: (ولكن الله يرأف بعباده إذا طالت السنون وانقرضت القرون وصار النّاس مظنة الغفلة، فيتعهدهم ببعثة الرسل؛ للتذكير بما في الفطرة، وليشرعوا لهم ما به صلاح الأمة)[2].

(١) المصدر السابق، ص٩٩.

(٢) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢٠/ ٧١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثانيًا : مراحل تكامل الفطرة ومفهومها وقيمتها المعرفيّة عند ابن حزم :

١ - مراحل تكامل الفطرة:

ولكي نصل إلى مفهوم الفطرة عند ابن حزم فلا بد من ذكر **مراحل تكاملها** عنده؛ حيث تتكامل الفطرة عند الإنسان - بنظر ابن حزم - بتكوّن آلات الإدراك الأوليّة الموصلة للمعرفة عبر ثلاث مراحل متتابعة؛ فحين يولد الطفل فلا ذِكْرَ لنفسه ولا معرفة لها بشيء، وإنّما تتصرف النفس في أوّل نشأتها كسائر تصرفات الحيوان؛ في التألم، والطرب، والحركة، وأخذ الثديين، ونحو ذلك من السلوكيات المشتركة بين النّوامي[(١)].

وقد استند ابن حزم في تصويره **للمرحلة الأولى** - مرحلة اللّامعرفة - من مراحل التكوين المعرفي إلى الوحي المتلو في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [النحل:٧٨].

وهذه الآية أصرح آية في وصف حال الطفل آن ولادته، فهو لا يعلم ولا يتذكر شيئًا مما ينفعه في تلك الحال[(٢)].

وجملة: لا تعلمون شيئاً، (حالٌ من الضمير في أخرجكم، وذلك أن الطفل حين يولد لم يكن له علم بشيء)[(٣)].

ولا يعني عدم علمه - في حالة اللّامعرفة - أنّه كان فارغًا من آلات الإدراك وأصول التفكير؛ بل هي مغروزة فيه بالفطرة على كيّفيّة معيّنة تقبل المعرفة وتتزود منها.

---

(١) انظر: الفصل، لابن حزم، ١/ ٩.

(٢) انظر: الأقوال الثلاثة في معنى الآية، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ١٠/ ١٥١.

(٣) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ١٣/ ١٨٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثم ترتقي حواسّه المعرفيّة في النقل والتلقي تدريجًا مع نموّه؛ ليصل بذلك إلى **المرحلة التالية** من مراحل تكوينه؛ وهي مرحلة رقيّه المعرفي التي تميّزه عن غيره مما اشترك معه في المرحلة الأولى؛ وذلك أنّ نفسه في هذه المرحلة تصبح مؤهلة للتّذكر والتمييّز بما أحدثه الله فيها من قوة على التفكير والفهم واستعمال الحواس الخمس في الإدراك؛ فتُفَرقُ بين الحار والبارد، وتميّزُ بين الرائحة الطيبة من الخبيثة، وتعلمُ الفرقَ بين اللون الأبيض والأسود، ونحو ذلك مما له علاقة بالمدركات الحسيّة الخاصّة بالحواس الخمس. وهذه المرحلة الثانية - بحسب ابن حزم - تعتمد على الحسّ المباشر في التعرّف على الأشياء. والنّفس - في هذه الحالة - تكون بمثابة من آفاق من مرض ألّم به[1].

وفي هذا يقول أبو محمد: (... فأول ما يحدث لها (= النّفس) من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان؛ فهم ما أدركت بحواسها الخمس...)[2].

ثم يتبع مرحلة إدراك الحواسّ لمحسوساتها **مرحلة أخرى** يَعدُّها ابن حزم إدراكًا سادسًا[3]؛ وهو علمها بالبديهيات، أو أوائل العقل التي لا اختلاف فيها بين العقلاء.

وفي هذه المرحلة تدرك النّفس أنّ: الجزء أقل من الكل، والضدان لا يجتمعان (= مبدأ عدم التناقض)، والجسم الواحد لا يكون في مكانين، ولا يكون الجسمان في مكانٍ واحدٍ، وأنّ الطويل زائدٌ على القصير، ولا يكون شيء إلا في زمان، وأن للأشياء طبائع وماهيات وخصائص لا تتعداها (= مبدأ الهُويّة)، وأنّه لا يكون فعلٌ إلا لفاعلٍ (= مبدأ السببية)[4].

---

(١) انظر: الفصل، لابن حزم، الطبعة المصريّة، ١/ ٥.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/ ١٠.

(٤) انظر: المصدر السابق، ١/ ١٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهذه المرحلة المعرفية – مرحلة البديهيات– يقضي لسان حال الطفل بتيقنه لها؛ وإنّ لم يعبر عن ذلك تعبيراً حسناً.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل)[1].

والحاصل، أنّ النفس منذ نشأتها إلى أن تستوي على سوقها وهي في نموّ منطقي من جهة التسلسل التصاعديّ في سُلّم البناء المعرفيّ؛ فتبدأ من مرحلة اللّامعرفة، ثم يليها مرحلة المعرفة الحسّيّة المباشرة، ثم يعقب ذلك مرحلة البديهيات المشتملة على قوانين الفكر الأساسيّة[2].

وعند التأمل في مسمّى المعرفة الفطريّة عند ابن حزم من جهة تصنيفه لهذه المعرفة، ومن أيّ شيء تتكون في بنيتها؛ لكي تستحق أن يطلق عليها: **معرفة فطرية**؛ تجد أنّ حاصل مجموع المرحلة الثانية وما تتضمنه من مدركات حسيّة مع المرحلة الثالثة وما تحتويه من غرائز عقليّة هو بكليّته يمثل: **المعرفة الفطريّة**؛ والتي تُعرف بالمعرفة الضروريّة اليقينيّة التي لا تحتاج إلى برهان في ثبوتها.

وهذا متقررٌ في نصِّ قوله: (معرفة كل معرفة منّا بما يعرفه؛ وهو علمه بما يعلم ينقسم قسمين:

أحدهما: أَوْلٌ. **والثاني**: تَالٍ.

فالأول ينقسم قسمين: **أحدهما**: ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المُفضَلةُ بالنطق؛ الذي هو التمييز والتصرف، والفرق بين المشاهدات...)[3].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ١/ ٦.

(٢) سيأتي مزيد بيان عن هذه القوانين عند الحديث عن: الأوليّات العقليّة ودورها في المعرفة عند ابن حزم. انظر: المبحث التالي.

(٣) التقريب، لابن حزم، ص ٢٥٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فما عرفه الإنسان بفطرته من التمييز والتدبير للأمور مع قدرته على التفريق بين المشاهدات؛ هو بعينه متضمَّنٌ في المرحلة الثانية والثالثة من مراحل التكوين المعرفيّ آنفة الذكر.

٢- مفهوم الفطرة:

وبعد تحرير المعرفة الفطريّة من جهة تكاملها، يحسن التعريج على **مفهومها** عند أبي محمد، مع بيان منزلتها – عنده – كمصدر من مصادر المعرفة.

أمّا موقف ابن حزم من معنى الفطرة فيتجلّى ذكره على الوجه الكليّ بعد التعرض إلى بعضٍ من المسائل الجزئيّة التي تناولها هذا الإمام؛ وكان لها صلة وثيقة بمباحث الفطرة، على أن يكون استشراف قوله في معنى الفطرة على طريقة الاستقراء الناقص من التطبيق إلى التنظير؛ وهذا المسلك يحقق معنى الفطرة عنده على وجهه الصحيح؛ إذْ ليس له في حقيقة الأمر تعريفٌ يحدُّ به معنى الفطرة ويمكن البدء منه.

ومن أولى تلك المسائل:

أ- استدلاله بالشاهد النّفسي على وجود الله تعالى:

وتأكيدًا على هذه القضيّة فإنّ الفطرة المشتركة بين النّاس؛ هي البرهان النّفسي على وجود الله تعالى من جهتين: **الأولى**: وجود العَالَم، **والثانية**: إتقانه تعالى لهذا العَالَم على هذه الصورة التي يدركها الحسّ المباشر بلا واسطة.

وابن حزم سلك الطريق الثاني في استدلاله بالشاهد النّفسي (=شاهد الفطرة) على وجود الله تعالى من خلال صنعه المتقن لهذا العَالَم وما فيه من إحكام يدل ضرورة، ووفق المبدأ السببي أنّ له موجدًا هو خالقه على هذه الكيّفيّة.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (... ويُنظر في الطبيعيات، وعوارض الجو، وتركيب العناصر، وفي الحيوان، والنبات، والمعادن، ...؛ ليقف على محكم الصنعة،

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وتأثير الصانع)[1].

وفي المعنى نفسه يقول أبو محمد: (وليس في العالم شيءٌ إلا وهو دالٌ بما فيه من دلائل الصنعة، واقتضائه صانعًا لا يشبه شيئاً مما خلق)[2].

وهذان النّصان يجلّيان الأساس الفطري لمعرفة الله والتسليم بوجوده؛ بناءً على ما هو مركوزٌ في أصل خلقة الإنسان من دلائل الصنعة على الصانع (= السببية).

ب- مسألة أنّ النّاس كلهم مولودون على الإسلام:

وقد انتهج ابن حزم في تأصيله لهذه المسألة نهج تفسير القرآن بالقرآن؛ حيث فسر آية الميثاق في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف:١٧٢] = بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب:٧٢]، فالآيتان - في النظر الحزمي - في سياق واحد؛ ووجه اتحادهما في السياق نفسه؛ أنّه تعالى جعل أساسَ قبولِ الإنسانِ الإسلامَ؛ هو قبوله للأمانة المعروضة عليه بعد أن أَعْرَضتْ عنها السموات والأرض والجبال. **ومعنى قبول الإنسان الأمانةَ:** تهيئة الله الأنفس جميعها على هيئة قبلت بها تحمّل الأمانة التي عُرضت عليها، فكانت بذلك على خِلْقة تقتضي قبول الإسلام؛ وهذا هو نفس معنى الميثاق الذي واثقها الله به؛ فكان قبولُ الأمانةِ مطابقًا لحال الإشهاد الأول لتلك النّفوس قبل اتصالها بالأجساد؛ وبذلك اتفقت دلائل الوحي مع خلقة الأنفس على هذا الأساس الفطري.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (فقبول الملة الإسلامية هي: الأمانة، وأنَّ الله تعالى خلق الأنفس كلها جملة؛ وهي الحساسة العاقلة المميزة، ثم واثقها بالإسلام؛

(١) رسائل ابن حزم، ٤/ ٧٢.

(٢) المصدر السابق، ٤/ ٧٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فقبلته)[1].

فالإسلام بهذا المعنى يكون هو الفطرة التي خُلق النّاس عليها، ولكن بمعناه الإجمالي لا التفصيلي.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (فكل مولودٌ فهو على الفطرة، وعلى ملة الإسلام)[2].

بل إنَّ هذا الأساس الفطريّ مستمرٌ مع الطفل إلي وقت **بيانه**؛ بناءً على ظاهر حديث أبي هريرة ﷺ: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلاَّ عَلَى هَذِهِ الْمِلَّةِ حَتَّى **يُبِينَ عَنْهُ لِسَانُهُ**)[3]. فبعد أن يُعبّر الطفل – في رأي ابن حزم – عن نفسه، فنحن معه باعتبارين، **الأول**: إنْ أذنَ اللهُ له بمخالفة الفطرة لعارض من العوارض التي تجتاله عن أصل خلقته؛ أقررنا بمفارقته الإسلام. وإنْ لم يحصل له ما يبدّل هذه الفطرة؛ كان بهذا الاعتبار مُسلمًا على الهيئة التي خُلق عليها، وهذا هو الاعتبار **الثاني**[4].

وهو كذلك نفس قوله عن جملة من آيات الفطرة؛ كآية الميثاق، وفي معناها يقول: (العهد الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَى الأَنْفُسِ حِينَ خَلَقَهَا)[5].

وبعد أن أورد حديث النبيّ ﷺ في المولود الذي يولد على الفطرة؛ قال: (فصح بهذا كله ضرورة: **أنّ النّاس كلهم مولودون على الإسلام**)[6]، بل إنَّه جعل هذا النصَّ

---

(١) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٠٤.

(٢) المحلّى، لابن حزم، ١١/ ٣٠.

(٣) هذه الرواية عند مسلم من رواية أبي بكر بن أبي شيبة عن أبي معاوية، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة، ٨/ ٥٣ برقم: (٦٩٣٠). وانظر: الجمع بين الصحيحين، للحميدي، ٣/ ٥٤.

(٤) انظر: المحلّى، لابن حزم، ٧/ ٣٢٣.

(٥) المحلّى، لابن حزم، ٧/ ٣٢٣.

(٦) الفصل، لابن حزم، ٤/ ٦٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تأويلًا لآية الأمانة التي قد سبق عرضها.

وكأنّي – بعد هذا كله – بابن حزم عندما جعل النصَّ الشرعي في آية الميثاق مُذْكِّرًا للنّفس بميثاق الإسلام الذي أُخذ عليها من قبل؛ يريد بيان امتياز النفس بالصفاء في الإدراك حال كونها خارج الجسد خلافًا؛ لكونها متحدةً بالجسد التي تحتاج – وهي في تلك الحالة – إلى نصٍ شرعي يُذْكّرها ما أدركته من قبلُ.

وفي هذا المعنى يقول: (إنَّ النّفوس إذا حلّت الأجساد الكدرة الأرضية في الدنيا فإنّها ينتقص تمييزها ويذهب ذكرها لما سلف، وأنّها إذا فارقتها صح حسّها، وذكا تمييزها، وصفا إدراكها)[1].

فصِحةُ حسِّ النّفسِ الروحي (لا العقلي ولا التجريبي)، وصفاءِ إدراكها؛ هو فطرتها قبل الاتصال بالجسد، فإذا اتصلت بالجسد احتاجت إلى مَنْ يُذْكّرَها بالميثاق السابق والأمانة التي تحمّلتها، ولا يكون هذا إلا عن طريق الوحي الذي يستثير كوامنها وما هي مجبولة عليه من الإيمان في أصل خلقتها الأولى.

• ومن المسائل – التي يُراد منها تحقيق معنى الفطرة عند أبي محمد –: **ج– مسألة أنَّ الأطفال كلهم في الجنة:**

فابن حزم يستدل لهذه المسألة بالبرهان الأوليّ: (الفطرة) على أنّ أطفال المسلمين، وأطفال المشركين كلهم في الجنة؛ بنصِّ قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [الروم:٣٠]، وبقوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾ ﴾ [البقرة:١٣٨]؛ حيث يقرر أبو محمد أنَّ النّاسَ مفطورون على الإيمان، وأنَّ الإيمانَ هو صبغة الله تعالى للإنسان في مبدأ تكوينه.

ووجه الدلالة على هذه المسألة يكون من جهتين؛ **الأولى**: أنّه لما كان الإيمان هو

(١) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٠٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفطرة، وأنَّ هذه الفطرة لا زالت سليمة ومستقرة بجبّلتها على الخير كما هي عند الأطفال؛ فهم بذلك مستحقون للجنّة؛ لتحقق فطرة الإسلام فيهم يقيّنًا، وهذا هو معنى كون الناس يولدون على الأصل الأوّل. والوجه **الثاني**: في اشتراطه عدم تبدّل هذه الفطرة عن خلقتها بالنسبة للجنّ والملائكة ولمن تجاوز الطفولة بالنسبة للأنس.

وفي المعنى السابق يقول أبو محمد: (فصح يقيناً أنَّ كل نفس خلقها الله تعالى من بني آدم ومن الجن والملائكة فمؤمنون كلهم، عقلاً مميزون، فإذْ ذلك كذلك؛ فقد استحقوا كلهم الجنة بإيمانهم، حاشا من بدل هذا العهد وهذه الفطرة وهذه الصبغة وخرج عنها إلى غيرها ومات على التبديل، وبيقين ندري أنَّ الأطفالَ لم يغيّروا شيئاً من ذلك؛ فهم من أهل الجنة)[1].

وقد قال بقول ابن حزم (=إنّ أطفال المشركين من أهل الجنة): جمعٌ من أهل العلم، ومنهم: البخاري[2]، وابن الجوزي[3]، والنووي[4]، خلافًا لجمع من أهل الحديث، كالقاضي أبي يعلى[5] وأهل التفسير وجماعة من المتكلمين[6]، ولكلٍ دليله. وطبيعة البحث لا تسمح بذكر تفصيلات المسألة.

وكان اختيار ابن تيمية على الصحيح في نظره: (أَنَّهُمْ يُمْتَحَنُونَ فِي عَرَصَاتِ الْقِيَامَةِ)[7]، مستندًا إلى قول النبي ﷺ لّما سئل عن أطفال المشركين، فقال: (اللهُ أَعْلَمُ بِمَا

(١) الفصل، لابن حزم، ٤/ ٦٤.

(٢) انظر: الفتح، لابن حجر، ٣/ ٢٩٠.

(٣) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٨/ ٤٣٥.

(٤) انظر: شرح مسلم، للنووي، ٩/ ٩.

(٥) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٨/ ٤٣٥.

(٦) انظر: طريق الهجرتين، لابن القيّم، ص٥٧٠، فما بعدها.

(٧) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ٥/ ٥٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

كَانُوا عَامِلِينَ)[1].

والنّفسُ -عند ابن حزم- مفطورةٌ، ومصبوغةٌ بالعهد السابق من الإيمان، والتدين، والاستسلام، والإقرار بالخالق الكامل في صفاته. ودلائل الحق قائمة في تلك النّفوس وبتلك المعاني؛ فتكون مستحقة للجنّة جزاءً وفاقاً، إلا من بدّل، وغيّر، وتردّى، وعدل، وحصل له صارف يصرفه عن هذه الفطرة المشار إليها؛ فإنّه يشقى ولا بد، وذلك بحسب مغالبة الضلالات وعوارض الجهالات لتلك الفطرة.

وبهذا يتفق ابن حزم مع السلف الصالح من الصحابة والتابعين في **معنى الفطرة**، وهو القول الذي عزاه ابن تيمية عند كلامه عن الفطرة ومعناها عند السلف؛ حيثُ أورد كلام الصحابة والتابعين لهم في تفسيرهم للفطرة بأنَّها: الإسلام، وعلى رأس أولئك البررة أبو هريرة ﷺ، ومجاهد، وقتادة، وهو كذلك قول الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه[2].

وقد ذكر جمع من أهل العلم أقوالًا في معنى الفطرة كانت مخالفة لقول السلف عمومًا، وابن حزم خصوصًا، ومن أولئك؛ ابن عبد البر[3]؛ حيث ذهب إلى أنّ معنى الفطرة: (الخلقة القابلة للتوحيد)[4]. ومن أولئك أيضًا؛ عبد الله بن المبارك[1]؛ حيث

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم: (١٢٩٥)، باب: الله أعلم بما كانوا عاملين، وأخرجه مسلم في صحيحه، برقم: (٦٩٢٩)، باب مَعْنَى كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَحُكْمِ مَوْتِ أَطْفَالِ الْكُفَّارِ وَأَطْفَالِ الْمُسْلِمِينَ.

(٢) انظر: مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، ٢/ ٣٣٣.

(٣) أبو عمر الحافظ، يوسف بن عبد الله القرطبي، مالكي المذهب، من مصنفاته: التمهيد، توفي سنة ٤٦٣ للهجرة. انظر: البداية والنهاية، لابن كثير، ١٢/ ١٠٤.

(٤) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٢٤٤، وانظر: ما بعدها في الرد على هذا القول. وانظر: التمهيد، لابن عبد البر، ١٨/ ٦٨ فما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ذهب إلى أنّ معنى الفطرة: (خلقةٌ مقتضيةٌ لما قدره الله له من إيمان وكفر أو سعادة أو شقاوة)[٢]. وفي هذا المعنى يقول ابن عبد البر: (... ما رسمه مالك[٣] في الموطأ وذكره في أبواب القدر فيه من الآثار ما يدل على أنَّ مذهبه في ذلك نحو هذا، والله أعلم)[٤].

والمتحصل من هذا كله؛ أنّ الفطرة عند أبي محمد: **هي الخلقة التي خُلق عليها الإنسّ والجنّ والملائكة، وأنّها: الإسلام.**

٣- قيمة الفطرة دلاليًّا:

وبعد تبيان مفهوم الفطرة عند أبي محمد، تأتي الإشارة إلى **قيمة هذه الفطرة باعتبارها أصلًا مصدريًّا للاستدلال كما هي في واقع الأمر من منظور ابن حزم.**

فالمعرفة الفطريّة عنده: برهانٌ ضروريٌّ لا محيد عنه ولا مماراة في صدقه، ولا طريق لدفع دلائله، بل هي قوام الشريعة، وبديهية من البديهيات التي أوقعها الله في النّفس لا تحتاج إلى استدلال، ولا إلى مقدمات نظرية لطلبها وتحقيقها؛ فهي حاجةٌ ملحةٌ يحسها الإنسان ويشعر بها شعور المضطر، وأنَّ هذا الأساس النفسي لا يتعارض

---

(١) أبو عبد الرحمن، عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلى التميمى المروزى، أحد الأئمة الأعلام وحفاظ الإسلام، فقيه ومجاهد، شيخ خرسان، وأمير الأتقياء، من أتباع التابعين، روى له البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، توفي سنة ١٨١ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، ٨/ ٣٨٦.

(٢) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٢٤٨، وانظر: ما بعدها في الرد على هذا القول. وانظر: التمهيد، لابن عبد البر، ١٨/ ٦٨ فما بعدها.

(٣) أَبُو عَبْدِ الله، مَالِكُ بنُ أَنَسِ بنِ مَالِكِ بنِ أَبِي عَامِرٍ بنِ عَمْرِو المَدَنِيُّ الحِمْيَرِيُّ، ثُمَّ الأَصْبَحِيُّ، إمام دار الهجرة، من كبار أتباع التابعين، صاحب الموطأ، ولد سنة ٩٣ للهجرة، وتوفي سنة ١٧٩ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٨/ ٤٨.

(٤) التمهيد، لابن عبد البر، ١٨/ ٧٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ودلائل النصوص الشرعية؛ بل قوة النفس الغريزية متطابقة مع حقائق الشرع الإلهية.

فالفطرة كلٌ له أجزائه؛ ومن أجزائه: الحسّ، وأوائل العقل.

ولعلنا نبدأ بالمكوّن الأول من مكونات المعرفة الفطريّة والمتمثل في المرحلة الثانيّة من مراحل تكوين المعرفة الفطريّة؛ وهو ما يُعبِرُ عنه أبو محمد بقوله: المقدمات الحسّية، أو الحسّ، أو أوائل الحسّ، أو برهان الحسّ، وكلها مصطلحات تؤدي إلى نفس المعنى المراد عند أبي محمد، والذي يمثل: **المعرفة الحسيّة**.

وسنجد تداول ابن حزم لهذه المصطلحات في ثنايا حديثه عن المعرفة الحسيّة الأوليّة، وما إلى ذلك، كثيرًا كثرةً ملحوظة، ومن ذلك قوله: (... وقصدنا به (= كتاب الفِصَل) قصد إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسّية، أو الراجعة إلى الحسّ...)[1]، وقال: (... بعد أن أوجبه برهان الحسّ...)[2]، ونحو ذلك من المصطلحات التي تأتي مترادفة المعنى أو متقاربة المعنى في هذا الجزء المكوّن للمعرفة الفطريّة.

الحسّ في المعجم اللغوي:

يُقصد بالحسّ في المعجم اللُّغويّ عند ابن فارس أصلان: (فالأول: غلبة الشيء بقتل أو غيره، والثاني: حكايةُ صوتٍ عند توجُّعٍ وشبهه)[3].

والذي له صلة بالمبحث هو الأصل الثاني؛ حيث إنَّ صدور الصوت من المتوجع

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ٩.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ١٣٥.

(٣) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (حسّ).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

يرجع إلى حاسّة النقل التي نقلت له إدراك الألم بقوّتها المودعة؛ فالحاسّة أدركت بقوّتها مُدركًا حسيًّا أو عَرَضًا حسيًّا ظهر أثره صوتًا مسموعًا أشعر بألم المتوجع.

والحاسّة: قوّة تُدرك بها الأعراض، أو المُدركات الحسّيّة[1].

وفي التنزيل: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ [الأنبياء:١٠٢]، أيّ: (حسّها)[2].

ومحاور الحديث المتضمنة في:

(١) - المكمّل الأول للمعرفة الفطرية (= المعرفة الحسيّة)

تكون من خلال المسائل التاليّة:

أ- أهميّة الحسّ في المعرفة.

ب- كيفيّة حدوث الإدراك الحسّي.

ج- النفس وإدراكها.

د- تصور الوجود الواقعي عند الشُّكاك وموقف ابن حزم منه.

(١) القاموس المحيط، للفيروزبادي، مادة: (حسّ).

(٢) تفسير القرآن، لأبي المظفر السمعاني، ٢/ ٤١١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أ- أهميّة الحسّ في المعرفة:

يُعدُ الحسّ المباشر - عند أبي محمد - مكوّنًا رئيسًا من مكونات المعرفة الفطريّة؛ ومعلومٌ أنّ المعارف الفطريّة أساسٌ في الاستدلال، فكل استدلال نظريّ فإنّما يفيء إليها؛ إذْ هي لا تخون في مخرجاتها، بل لا يخرج عنها إلا ما كان دليلًا برهانيًّا.

وتلك الإشارة **تجدها** عند ابن حزم حين حديثه عن تأسيس الأدلة على براهين الحسّ، وتوقف صحتها على تلك البراهين= **عند** كلامه عن قصده من جمع كتابه الفصل؛ وفي ذلك يقول: (وقصدنا به قصد إيراد البراهين المنتجة عن **المقدمات الحسّية**، أو الراجعة إلى **الحسّ** من قُرب أو من بُعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلًا مخرجها إلى ما أخرجت له، وألّا يصح منه إلّا ما صححت البراهين المذكورة فقط؛ إذ ليس الحق إلا ذلك)[1].

بل إنّ الحسّ والعقل عنده: طريقان للعلم والمعرفة لا ثالث لهما، فهما منبعان أساسيّان في حصر المعرفة عليهما وعن طريقهما.

وفي معنى حصر المعرفة في هذين المنبعين، وأنّهما من المركبات الفطريّة التي غُرست في المُتَعَبَّدَين من الحيوان؛ ممّا يمكّنهم من قراءة الكون قراءةً تجعلهم يظفرون بحقيقة الوجود وسرّ انتظامه وما إلى ذلك من أنواع المعارف = **يقول ابن حزم**: (وطرق المعارف معروفة محصورة؛ وهي: الحواسّ والعقل اللذان ركبهما الله في المُتَعَبَّدَين من الحيوان؛ وهم الملائكة، والجن، ومَنْ وُضع من ذلك فيه شيء من الإنسّ)[2].

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ٩.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٤٠٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولعلّ أهميّة الحسّ في المعرفة تُستوحى من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨﴾ [النحل:٧٨].

ولفظة (جَعَلَ) في الآية الكريمة تجري مجرى أوجد[1]، والمعنى: أنّ الله تعالى أوجد لنا من وسائل الإدراك: **السمع، والأبصار، والأفئدة**. ولم يأتْ ترتيبها في الآية على هذا الاتساق إلا لبيان منزلة السمع على البصر من جهة القيمة الذاتيّة للحاسّة **أولًا**، ومن جهة التفريق بين نوع المعرفة وصفتها واتساع مجالها **ثانيًا**، وأنّها تختلف عن حاسّة البصر في المعرفة من هاتين الجهتين، وأنّ ماهيّة المعرفة البصريّة خاصة بشيء لا مدخل للمعرفة السمعيّة فيه؛ فهما يجتمعان في كونهما من وسائل الإدراك الحسّي، ويختلفان في نوع المعرفة المنقولة عن طريقهما إلى النّفس بتوسط العقل.

ولكنّ ابن حزم لا يراعي تلك الأهمية الترتيبية لوسائل الإدراك الواردة في الآية والتي اعتنت بذلك الترتيب، وأن ذلك يقضي بفضل السمع على البصر، **لا ليس كذلك**، بل يرى أبو محمد أنّ العين تفضل سائر الحواس في إدراك المراد. وفي هذا يقول: (... والعين أبلغها، وأصحها دلالة، وأوعاها عملاً. وهي رائد النفس الصادق، ودليلها الهادي، ومرءاتها المجلوّة، التي بها تقف على الحقائق، وتحوز الصفات، وتفهم المحسوسات)[2].

وقد فضل ابن تيمية إدراك البصر على السمع من جهة القوة والكمال؛ فوافق بذلك قول ابن حزم السالف من هذه الجهة، وفي هذا يقول ابن تيمية: (... والتحقيق أنَّ إدراكَ البصرِ أكملُ كما قاله الأكثرون ... **لكن السمع يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بالبصر**، فالبصر أقوى وأكمل، والسمع أعم وأشمل، وهاتان الحاستان هما

(١) انظر: المفردات، للراغب الأصفهاني، ص١٩٧.

(٢) طوق الحمامة، لابن حزم، ص١٩٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الأصل في العلم بالمعلومات التي يمتاز بها الانسان عن البهائم...)[1].

وبغض النظر عن تحرير هذه المسألة وترجيح القول فيها **فإنَّه** يُستنبط كذلك من نص الآية السابقة مدى العلاقة الوثيقة بين وسائل الإدراك الحسّي، والمتمثلة في السمع والبصر، وصلتها بالعقل الناقل للنفس حاجتها المعرفية. وسيأتي بإذن الله تعالى تفصيل القول في ذلك.

وفي معنى الجُعليّة لهذه المدركات الحسيّة وتعليل تركيبها في الإنسان، يقول القرطبيّ: (وجعل لكم السمع؛ لتسمعوا به الأمر والنهي، والأبصار؛ لتبصروا بها آثار صنعه، والأفئدة لتصلوا بها إلى معرفته)[2].

ويلاحظ من خلال هذه الآية أنّ علمَ الأشياءِ متوقفٌ على إدراك السمع والبصر والعقل؛ وأنّ من أقوى آلات الإدراك: السمع والبصر؛ فبهما تُدرك الضروريات وأهم الجزئيات، فإحساس السمع يكون للأصوات، وإحساس البصر يكون للذوات؛ وكل المعطيات الحسيّة باختلاف أنواعها تُنقل إلى مقر الإدراك (=العقل)، وهناك يعلم العقل التصورات المفردة، ويدرك التصديقات المقترنة. وتلك المعطيات الحسيّة تنقسم بدورها إلى **قسمين: بديهيات** تحصل بمجرد تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها، وقسم آخر يسمى: **نظريات**؛ لا يمكن اكتسابها ولا تصورها إلا بتوسط هذه البديهيات لها[3].

ولعل أهميّة الحسّ التي أولى الله عنايته بها من خلال آيات القرآن في عدّة مواضع منه؛ كالإشارة إلى: السحب في السماء، والفلك في البحر، ونحو ذلك من ظواهر الآيات الحسيّة التي يجدها المسلم مبثوثة في كتابه ﷻ؛ لعل ذلك ممّا يعزز ثقتنا بحسّ

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٩٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ١٠/ ١٥١.

(٣) انظر: التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ص ٢٣٢-٢٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الحواسّ لهذه المُعطيات الحسيّة الكونيّة، لا سيّما وهي تأتي في معرض الاستدلال (بالمُشَاهَد على ما هو وراء المُشَاهَد وهو الله)[1].

(١) تفسير القرطبي، ١٠/ ١٥١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ب- كيفيّة حدوث الإدراك الحسّي:

الكيّفيات المحسوسّة عند ابن حزم تُدرك بخمسة أنواع من الإدراكات - بشرط أن تكون هذه الكيفيّات المحسوسة جسمانيّة[١] (= ماديّة) - وهي:

ما يُدرك بحسّ البصر[٢]، وما يُدرك بحسّ السمع، وما يُدرك بحسّ الشم، وما يُدرك بحسّ الذوق، وما يُدرك بحسّ اللمس، وكلها مؤديات وموصلات إلى النفس الحسّاسة المُدْرِكة[٣].

فالذي يُدرك بحسِّ البصر ينقسم إلى قسمين[٤]:

أولهما: ما يُدرك بمجرد النظر المباشر؛ كالألوان.

ثانيهما: (ما أدركته النفس بالعقل، والعلم، وبتوسط اللون، أو اللمس، أو بهما جميعاً؛ كشكل كل ذي شكل من مدور، ومربع).

فالعقل[٥] يعلم من خلال رؤية اللون كيفيّة الجسم في تناهيه، وشكله، وحركته، وسكونه؛ هذا بالنسبة للرائي المبصر، أما الأعمى؛ فالعقل يعلم بتوسط اللمس ما عَلِمَ المبصر بتوسط اللون.

ويجتمع العقل والبصر معاً في إدراك المعاني والمفاهيم؛ كخجل الإنسان، وخوفه، وغضبه من خلال هيئته ولونه.

ووقوع البصر على المبصرات وإدراكه للألوان يكون بلا زمان؛ ذلك أنَّ الرائي

---

(١) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٣٩٢.

(٢) تقديمه لحسّ البصر على حسّ السمع مخالف لترتيب القرآن، وقد تقدم تنصيصه على ذلك.

(٣) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٣٩٢-٣٩٣.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٣٩٣ وما بعدها.

(٥) سيأتي بإذن الله تعالى مزيد بسط في دور العقل التجريدي في المبحث المُعد لذلك.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يرى الكواكب البعيدة كرؤيته للأشياء القريبة سواء بسواء لا فرق بينهما من جهة الزمن. وهذا لبيان كون الحسِّ المباشر من الدلائل الضروريّة التي لا تحتاج إلى استدلال، بل كل دليل صحيح فإنَّما يرجع إليها سواء كان رجوعه من قُرب أو من بُعد.

وأما ما يُحسُّ بالسّمع فينقسم إلي قسمين[1]:

أولهما: ما يُدرك بمجرد سمع الأذن بذاته بلا واسطة؛ بل بملاقاة الهواء الحامل للصوت وما يقرع صماخ أذن السامع بزمن معين على مقدار البعد والقرب المكاني ما بين مصدر الصوت وسماع السّامع؛ أي أنّه يُدرك في زمن، كصوت الرعد الذي يُسبق بالبرق مهلة من الزمن ثم يُسمع الرعد بعدُ.

ثانيها: (ما تُدركه النّفس بالعقل والعلم وبتوسط الصوت).

فالعقل يعلم بتوسط حاسة السمع مائية الصوت المسموع؛ أ لحنٌ هو أم معنى؟، وبذلك يحصل التمييز لمصدر الكلام وطبيعته من كونه كلاماً لله تعالى، أم لرسوله ﷺ، أم لشاعرٍ نحريرٍ، وهل الكلام المسموع قرارُ ملكٍ، أم سؤالُ سائلٍ، أم طلبُ ضعيفٍ؟، ونحو ذلك مما يُعرف به حال الصوت ومصدره.

وأما ما يُحسّ بحاسة الشّم فهي الأراييح[2] - بحسب تعبير ابن حزم - طيّبةً كانت أم خبيثةً، وما هو بينهما من روائح؛ كروائح المعادن ونحوها.

فالنّفس تُدرك بواسطة حاسّة الشّم المباشرة ما يحدث من تغيير في الهواء بتحلل المشموم وطبعه وانفعاله ما تميّز به نوع المشموم.

ويمكن للنّفس أن تُدرك مائية المشموم بتوسط العقل، كمعرفة المسك بتمييز رائحته، ونحو ذلك في سائر المشمومات.

---

(١) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٣٩٥ وما بعدها.

(٢) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٣٩٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وأما ما يُحسّ بالذوق[1] فهو: (إدراك النّفس بملاقاة أعضاء الفم جسم المطعوم لا بتوسط شيء بينهما وبينه إلا إنحلال ما ينحل من المطعوم من رطوباته فيمازج رطوبة الحنك، واللسان، والشفتين واللهوات). وبذلك تدرك النّفس: الحلاوة والمرارة، ونحو ذلك من أنواع الطعوم.

وتُدرك النّفس مائية المَذُوقِ بحاسة الذوق وبتوسط العقل، كمعرفة حلاوة العسل في الظلام، ونحوها من المَذُوقات الأخرى، فحلاوة العسل تُدرك بالذوق مجرداً، أمَّا أنّه عسل فباجتماع العقل والذوق معاً.

وأما ما يحسّ باللمسّ فينقسم قسمين[2]:

أولهما: ما تُدركه البشرة إدراكاً مباشراً بلا واسطة.

ثانيهما: ما تُدركه النّفس بالعقل والعلم وبتوسط اللّمس فبه تعرف كيفيّة الأشكال ومائيتها.

ولعلنا بعد هذا السرد لكيّفيّة حدوث الإدراك الحسّي كما يصوّره ابن حزم؛ نلْحظ ما هو فطريٌّ في الحسِّ المباشر للواقع الخارجي؛ حيث تنطبع الصورة الخارجيّة في الذهن بمجرد التلاقي بين الحسّ - أيًّا كان هو - والمُعطى الحسّي، وهذا الحدث يقع متى ما كان الحسُّ في ذاته سليمًا من آفة تؤثر في نقله للمُعطى، مع انتفاء المانع عن المُدرك الحسّي، أيّ: أنّ توفر الشروط وانتفاء الموانع لهذه العمليّة الإدراكيّة؛ يحقق وقوع الإدراك الحسّي ضرورة وبلا واسطة، وهو ما يُعبر عنه: بطبيعة الإدراك الحسي. وهذا كله مأخوذٌ من قول أبي محمد (... ما يُدرك بمجرد...)، أيّ: بمجرد النظر أو السمع... إلخ؛ وهوالقسم الأول من قسم الإدراك الحسّي الذي يقع وقوعًا مباشرًا. وهذه النتيجة التي يرضاها ابن حزم في طبيعة الإدراك الحسّي هي المنطلق الذي يجادل

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٣٩٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٣٩٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

به الشُّكاك في زعمهم أنّ الإدراك الحسّي لا يلزم منه مطابقة الواقع الخارجي[1].

وبعد هذا التنظير من ابن حزم للحواسّ الموصلات إلى النّفس وما أحسّته من الأشياء في الخارج يقول: (فقد صح كما ترى أنّ العقل يشارك جميع الحواسّ فيما تُدركه، وينفرد عنها بالدلالة على أشياء كثيرة، وإدراك أشياء جمّة)[2].

وفي نفي أن يكون للحاسة تمييزًا وأنَّ ذلك من مفردات العقل يقول ابن تيمية: (... مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره، بل يحسّ الصوت، ثم الحكم على الصوت بأنّه غير اللون يعرف بغير الحاسة؛ وهو العقل، وبه يعرف غلط الحسّ)[3].

فالحسّ له إدراكٌ منفردٌ ومباشرٌ لنوع من أنواع المعرفة؛ ولكل حاسّة من الحواسّ ما تختصُّ به من المُدركات الحسّيّة لا تتجاوزه إلى غيره، بينما العقل يشترك مع كل حاسّة فيما تدركه ثم يستقل بالحكم عن طريق التجريد والتجزئة والتركيب لما يفدُ إليه من الحواسّ؛ فهو يدرك مفاهيم الأشياء ومعانيها وأشكالها؛ ومن ثمَّ **كانت معارفه جمّة ودلائله كثيرة كما وصفه ابن حزم.**

وقد فضّل ابن حزم قوّة إدراك العقل على إدراك الحواسّ وبيّن ذلك الفضل بجملة من الأمثلة؛ ذلك لأنّ الحواسّ في إدراكها للأشياء قد تخطيء في مدركاتها وتضعف في التقاطها الصورة على الوجه الذي هي عليه بالفعل، وإذا ما حصل هذا؛ فإنّ النّفس تستبين خطأ الحواسّ بتوسط العقل فتحصل على إدراكٍ صافٍ خالٍ من الشوائب، وقد ضرب ابن حزم لذلك مثلًا بمن رأى إنسانًا على بُعدٍ منه وهو صغير الجرم فيما يبدو للرائي، وهو لا يشك بعقله أنَّه في واقع الأمر أكبر ممّا هو عليه؛ لأنَّ

(١) سيأتي قريبًا بإذن الله تعالى مبحثٌ يخص هذه القضيّة وموقف ابن حزم منها.

(٢) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٣٩٧.

(٣) بغية المرتاد، لابن تيمية، ص٢٦٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

العقل لا يشك في إدراكه له على صفته التي هو عليها.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (... وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبدًا على كل حال غير العقل فبه تميّز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض وشبهه، كوجود العليل طعم العسل مرًّا كالعلقم، والعقل يشهد بالشهادة الصحيحة الصادقة أنّه حلو، وكما ترى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنّه شكله على الحقيقة)[1]. أمّا قوله: (**وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبدًا على كل حال غير العقل...**)؛ فلا يُسلّم له بهذه المقالة من كل وجه؛ ذلك أنّ دور الحواس دور فطري مباشر ينقل المعطى الحسي للواقع الخارجي كما هو وبحسب الشروط المحيطة بالمُدرك من توفر الشروط وانتفاء الموانع، وبحسب بقاء الحواس على فطرتها التي خلقت عليها، أمّا ما ينتابها من آفات تخرجها عن أصلها الفطري فلا خلاف في كون هذه الدخيلة هي سبب انحراف الحاسة عن فطرتها.

بل على عكس قول ابن حزم في ثقته بالعقل دون القوى الأخرى؛ إذْ من الحقائق المهمة أنَّ (الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسدًا، وإنَّما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته، ويعلم عند ذلك كونه موجودًا)[2]، وفي هذا المعنى يقول كانط: (إنّ الصواب والخطأ لا يكونان في الموضوع... بل في الحكم الذي نصدره عنه)[3]، وفي المعنى ذاته يقول عبد الله القرني: (إنّ الخطأ لا يمكن أن يعرض للحواس ما بقيت على أصل الفطرة التي فطرها الله عليها، وإنَّما يكون الخطأ في التصور الذي هو خاصيّة العقل)[4].

وليس قول ابن حزم قولًا سفسطائيًا حتى تحمل عليه هذه الردود بكل

(١) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٥٧٥.

(٢) المغني/ النظر والمعارف، للقاضي عبد الجبار، ص٥٥- ٥٦ .

(٣) الفلسفة الحديثة، لكريم متى، ص٢٤٥.

(٤) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٤٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مقتضياتها، بل قوله له وجه من الصحة في كون العقل مصححًا لإدراك الحواس عند تحولها عن أصل فطرتها؛ لآفة ما، ولكن القصد من الرد على ابن حزم في هذا الموطن؛ هو قصد التقليل من مبالغته في تفضيل العقل على سائر الحواس بهذا الشكل الوارد في نصه آنف الذكر؛ إذْ صرّح بعدم الثقة في معطيات الحسّ على وجه الإطلاق، وإطلاقه هذا يقيّد بما له من نصوص محكمة يقرر فيها أوليّة الحسّ في المعرفة، ويجعله معرفة ضرورية تعود إليها المقدمات النظريّة.

ولكن طريقته هذه هي طريقة المناطقة في تقديم العقل على الحس من جهة نقاء معرفته وخلوّها من الكدر، وتميز الإنسان به على سائر الحيوان ذلك؛ (لأنَّ الأصل في الإدراك إنَّما هو المحسوسات بالحواس الخمس، وجميع الحيونات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات)[1].

وحاصل الأمر؛ أنّ الحسّ له حدوده، والعقل له حدوده، وليس لأحدهما أن يتعدى حدود الآخر، مع التسليم بكونهما أداتين تجتمعان في تحصيل المعرفة للنفسّ الإنسانية، ومع الاعتراف بانفراد العقل عن الحواسّ في أشياء كثيرة؛ إلا أنَّه (لولا العقل ما عرفنا الغائبة عن الحواسّ ولا عرفنا الله ﷻ)[2]. فالعقل هو المختص بالتمييز دون غيره من الحواس، وهذا المعنى مقررٌ عند ابن تيمية، وفيه يقول: (...لأن الحاسة لا يميز بها بين الأشياء... ثم الحكم على الصوت بأنّه غير اللون يعرف بغير الحاسة، وهو العقل)[3].

(١) المقدمة، لابن خلدون، ص١٠٢١.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٧٧.

(٣) بغية المرتاد، لابن تيمية، ص٢٧٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ج- النفس وإدراكها:

إذا كانت النفسُّ عند أبي محمد هي: (الحسّاسة المُدْرِكة)[1]؛ فكيف تتلقى هذه النّفس المعرفة؟.

كثيرًا ما يردد ابن حزم قوله: (فالحسُّ والعقل والظن والتخيّل قُوىً من قُوى **النّفس**)[2]؛ وذلك لبيان ما تُدركه النّفس ويتمثل فيها ويتشكل لها من معارف أتت إليها من قُوىً متعددة.

فالنفس عند ابن حزم تدرك وتحكم، فهي تدرك بقواها الإدراكية، وتحكم بالفكر. وفي معنى حكم النفس بالفكر يقول أبو محمد: (وأمّا الفكر فهو حكم النّفس فيما أدته إليها هذه القوى، فتجد النّفس إذا افتقدت بالنسيان شيئًا مما اختزنته تطلبه وتفتش في مذكراتها بالفكر، كما يفتشُ ربُّ المتاع متاعه إذا أتلفه واختلط له بين أمتعة شتى، فيبحث عنه في وجهٍ وجهٍ ومكانٍ مكانٍ حتى يجده فيؤوب إليه، أو لا يجده أصلاً)[3].

بل إنَّ ابن حزم جعل النّفس تستقل بالعلم والفهم دون سائر الأجسام، وهذا بنصِّ قوله: (الأجسام كلها حاشا النّفس؛ موات لا علم لها ولا حسّ ولا تعلم شيئًا، وإنّما العلم والحسّ للنّفس فقط)[4].

فما هذه النّفس المُدْرِكة عند ابن حزم، وكيف تُحصّلُ المعرفة؟

النّفس عند ابن حزم (لا تخلو من أحد **ثلاثة** أوجه لا رابع لها:

- إمّا أن تكون مُجلّلةً لجميع الجسد من خارج؛ كالثوب.

(١) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٣٩٢.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٧٨.

(٤) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٥٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

- وإمّا أن تكون متخللةً بجميعه من داخل؛ كالماء في المَدَرَة[1].

- وإمّا أن تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ، وتكون قواها مثبّتة في جميع الجسد، فأي هذه الوجوه كان؛ فتحريكها لما يريد تحريكه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان؛ كإدراك البصر لما يلاقي في البعد بلا زمان)[2]. وهذا يعني تلاشي الزمن بين إدراك الحاسة ومعرفة النفس للمُدرك.

إذاً؛ النّفس جسم حيّ متحرك ذا إرادة، تنتشر في جميع أجزاء الجسد على الثلاثة الأوجه التي ذكرها ابن حزم؛ فعلى أيّ شكل كانت؛ فهي تشبه حاسّة البصر من جهة الضرورة في الإدراك، فإذا كان البصر يُدرك مُعطاه الحسّي بلا زمن (= بلا واسطة)، فكذلك يكون تحريك النّفس لما يُراد تحريكه من الجسد بلا زمن.

واختصاص النّفس بالحياة دون الجسد، جاء نصًّا في قول أبي محمد: (الحياة إنّما هي للنّفس لا للجسد، وإنّ الحيَّ إنّما هي النّفس لا الجسد)[3].

ويستدل ابن حزم على صحة قوله: إنّ النّفس موجودةٌ ومغايرةٌ للجسد بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام:٩٣]، ووجه الدلالة أنّها هي الخارجة عند الموت؛ فدل ذلك على أمرين: وجودها، وغيريّتها[4].

وإذا كانت هذه النّفس بهذا الوصف المتقدم؛ فلا شك أن لها إحساسًا وشعورًا داخليًا له دورٌ في عمليّة الإدراك المعرفي، من جهة التمييز والتدبّر ونحو ذلك.

وفي هذا يقول ابن حزم: (ومن البرهان على ذلك (=هل يقدر الله تعالى على أن

---

(١) المَدَرَة مفرد: المَدَر، وهو قطع الطين، انظر: تاج العروس، للزبيدي، ١٤/ ٩٥.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٩.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ١١٩.

(٤) المصدر السابق، ٥/ ٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

يجعل شيئاً موجوداً معدوماً معاً في وقت واحد؟) ما نراه في منامنا مما لا شك فيه أنَّه محال في حال اليقظة ممتنع يقيناً، ونراه في منامنا ممكناً محسوسًا مرئياً ببصر النّفس، مسموعاً بسمعها؛ فبالضرورة يدري كل ذي حسّ أنَّ الذي جعل المحال ممكناً في النّوم كان قادراً على أن يوجده ممكناً في اليقظة)[1].

ووجهُ دلالةِ النصِّ السابقِ على أنَّ النّفسَ حسّاسةٌ مُدركةٌ؛ أنَّ ابن حزم أثبت للنّفس بصراً وسمعاً، فبه أدركت المرئي ببصرها والمسموع بسمعها في حال المنام؛ وهذا نصٌّ في إثبات ما يخصُّ النّفس من الإدراك المعرفي الذي يُعبر عنه بالحسّ المشترك، أو الحسّ المركزي لروافد الحس الظاهري، وذكر مثالًا تجاوزت النفس فيه أحكام العقل الضروريّة؛ كالمحال الذي لا يتشكل في العقل حال اليقظة.

والحق؛ فيما له صلة بقدرة الله تعالى؛ أنّ الممتنع الذي لا يمكن وجوده لا يسمى شيئًا؛ لأنَّه لا يمكن إيجاده ولا يتصور وجوده؛ حيث إنّ جعل الشيء معدومًا موجودًا في وقت واحد؛ محال لذاته لا يدخل في عموم قدرة الله تعالى[2].

ويبقى التنقيب في معرفة ابن حزم عن هذا المحسوس الخارجي، ما مادته، وما صورته عند النظر إليه في زمان، وعند تخيّله، وعند تذكره في زمن لاحق؛ كيف هو؟.

وفي هذا الباب يثبت ابن حزم قوّة النفس الحسّيّة بإدراك المحسوس في الخارج على ما هو عليه، وَفْقَ الحواسّ الخمس الظاهرة، فإذا ما غاب المحسوس عن الحسّ المباشر؛ فإنَّه يبقى مُدْرَكاً للنّفس بصورته المرتسمة في المخيّلة بعد تجريدها من علائقها المادية، يتذكرها من أراد تذكرها على ما كانت عليها في صورتها الأصليّة الماديّة.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (ووجوب النُّبوّة إذ ظهر على مدعيها معجزة من إحالة الطبائع المخالفة لما بُني عليه العالم... لها طرق توصل إلى صحة اليقين بها عند

(١) المصدر السابق، ٢/ ١٣٨.

(٢) شرح الطحاوية، لابن أبي العزّ ١/ ١١٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

من لم يشاهدها كصحتها عند من شاهدها ولا فرق؛ وهي نقل الكافة التي قد استشعرت العقول ببدايتها، والنّفوس بأول معارفها أنَّه لا سبيل إلى جواز الكذب، ولا الوهم عليها، وأنَّ ذلك ممتنع فيها، فمن تجاهل وأجاز ذلك عليها؛ خرج عن كل معقول، ولزمه أن لا يصدق أن من غاب عن بصره من الإنس بأنّهم أحياء ناطقون كمن شاهدوا أنَّ صورهم على حسب الصورة التي عاين، ولزم أن يكون عنده ممكنًا في بعض من غاب عن بصره من النّاس أن يكونوا بخلاف ما عهد من الصورة)[1].

ووجه دلالة هذا النقل: استواء صحة اليقين بالنُّبوّة عند من شاهد المعجزات مشاهدة بصريّة ضروريّة؛ كاستواء من لم يشاهد ذلك ببصره؛ إلّا أنّه تيقن ذلك بطريق آخر، فإذا كان المشاهدُ للمعجزة عيانًا قد أيقن بها، فكذلك الذي تلقى نقل الكافة – الذين يستحيل في ضرورة العقل وأوائل الحسِّ تواطئهم على الكذب– بالقبول: أيقن بالمعجزة كذلك؛ فاليقين واحدٌ عند الطائفتين؛ وإن اختلف المصدر المعرفي.

وعليه؛ فإنّ من لم يؤمن بالنّبوّة عن طريق نقل الكافة؛ فقد تجاوز المعقول وأصبح ممّن يفرق بين صورة من غاب عن حسّهِ من الإنس في صفة النطق والحياة، وبين من عاين نفس النّوع في زمن مضى. وتقريره هذا، يعود إلى تأثير العقل في حصول المعرفة للنّفس فيما كان غائبًا عن الحواسّ؛ إذْ النّفس تستبين ما كان غائبًا عن الحواس بتوسط العقل الذي يصحح لها حكمها على هذا الشيء المُدرك؛ فيكون إدراك النّفس لما كان غائبًا كإدراك الحواسّ لما كان شاهدًا على السواء لا فرق ألبتة، بمعنى: أنَّ من كان غائبًا عن الحواسِّ من الأشياء المعلومة بنقل الكافة مثلًا؛ فهو معلوم لدى النّفس إذا صح عقلها، حيث إنَّ (الغائب عن الحواسِّ من الأشياء المعلومة ليس بغائبٍ عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أُدرك بالحواسِّ؛ ولا فرق)[2].

وابن حزم في نصّه هذا يريد أن يقرر الفرق بين ما كان معرفة عقليّة تتعلق

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ٦٦.

(٢) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٥٥٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

بالإدراك الحسي المباشر للواقع الموضوعي، وما كان معرفة عقليّة استدلالية خاصة بالعقل[1] مما يكون غائبًا عن الحواس، ولكنَّه مدرك بالعقل استدلالًا؛ فيكون إدراكه بالعقل حينئذٍ كالذي يدركه الحسّ مباشرةً سواءً بسواءٍ.

وهو بهذا يثبتُ أصلَ الاستدلالِ على الغائبِ، ويردُّ، في الآن ذاته، على من كان ذا اتجاه مادي في المعرفة لا يرى حصول المعرفة إلّا ما كان مشروطًا بالواقع الموضوعي[2].

(١) انظر: تقرير هذا المبدأ، المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٥٥- ٣٥٦.

(٢) انظر هذا الاتجاه: النظرية المادية في المعرفة، لجارودي، ص٢٩ فما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

د- تصور الوجود الواقعي عند الشُّكاك وموقف ابن حزم منه :

توطئة:

النظرة البسيطة للعالم الموجود لا تُحدث إشكالًا في نظر الناظر إلى الواقع الخارجي من جهة استقلاله عن الذات الناظرة، بل إنَّ مجرد احتمال التفكير في مثل هذه القضية يُعد تجاوزًا للموقف الطبيعي للإنسان. ولو أنَّ الإنسان تجاوز هذه النظرة - كما حصل لكثير من الفلاسفة -؛ لما وقف على ساحل النجاة، ولوقع في تعدد الاحتمالات والتحليلات التي تنتهي به - غالبًا - إلى القول بقول السفسطائية في التشكيك في هذا العالم، وعدم اليقين بوجوده(١).

ولكي يكون للإنسان موقفًا طبيعيًّا في نظرته للعَالَم الخارجي؛ فعليه أن يُدرك أنَّ الحسّ بأنواعه قوّة فطريّة في الإنسان، متى ما استعملها في الواقع الخارجي؛ وجد أنَّه ينطبع انطباعاً مباشرًا ضروريًّا بطابع المعطيات الحسّية، ولا يحتاج إلى وسطٍ ثالثٍ يستدل به على هذا الانطباع الذي حدث له، بل إنَّ تحقق إحساسه بهذا الواقع الخارجي يتوقف على سلامة الحسّ ووجود المحسوسّ (٢).

وَبِبُعد الإنسان عن الموقف الطبيعي من الواقع الخارجي، وعدم إقراره بفطريّة هذا الموقف؛ يُدخله ذلك في زمرة الشُّكّاك المنكرين للمعرفة الإنسانيّة، أو في المشككين في اعتبار المعرفة وقيمتها. ومجمل اتجاهات هؤلاء تعود إلى إنكار الواقع الخارجي كما فعل السفسطائيون القدماء، أو تشكّك في عدم قدرة أدوات المعرفة على إدراك الواقع الخارجي، أو تقول: بتغيّر العلم وعدم ثباته، أو بنسبيّته وعدم إطلاقه(٣).

(١) انظر: نظرية المعرفة، لفؤاد زكريا، ص١٥.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٤١.

(٣) انظر: أصول المعرفة والمنهج العقلي، لأيمن المصري، ص٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولعل موقف ابن حزم من تصور الشُّكّاك للواقع الخارجي يُظهر لنا جواب الانطباعات الحسّيّة لهذا الواقع وأصولها الخارجيّة من خلال التفريق بين اعتقادنا للشيء المُدرَك الذي نُدْرِكه بحواسنا، وما مدى استمراره في الوجود في لحظة غياب الحسّ عنه؟، وهل الانطباع الحسّي الذي أحدثه هذا المُعطى خارجُ حدودِ ذواتنا؛ يُعد مجرد انطباعٍ لشيءٍ ليس له كيانٌ مستقلٌ في حقيقة الأمر؟ بمعنى: هل هذا الانطباع لا مقابل له في الواقع الموضوعي؟[1].

أجدر النصوص، من وجهة نظري، والتي تفي بالجواب على هذا الإشكال من جهة؛ وبتجلية المنهج الحزمي في هذا الصدد من جهة أخرى؛ **هو ردّ ابن حزم على مبطليّ الحقائق (=السوفسطائية)، وهذا الردّ له أهمّيّته في المعرفة الحسيّة والعقليّة على حدٍّ سواء.**

وفي ذلك يقول أبو محمد:

(...إنّهم (= مبطلوا الحقائق) ثلاثة أصناف: فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكّوا فيها، وصنف منهم قالوا: هي حقٌ عنّد من هي عنّده حقٌ، وهي باطلٌ عنّد من هي عنّده باطلٌ.

وعمدة ما ذكر من اعتراضهم فهو اختلاف الحواس في المحسوسات كإدراك المبصر مَنْ بَعُدَ عنه صغيراً و مَنْ قَرُبَ منه كبيراً، وكوجود مَنْ به حمى صفراء حُلو المطاعم مُراً، وما يرى في الرؤيا مما لا شك في رائيه أنَّه حق من أنَّه في البلاد البعيدة.

قال أبو محمد: وكل هذا لا معنى له؛ لأن الخطاب وتعاطي المعرفة إنَّما يكون مع أهل المعرفة، وحسّ العقل شاهد بالفرق بين ما يخيّل إلى النائم وبين ما يُدركه المستيقظ؛ إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة في الأشياء المعروفة وكونها أبداً على صفة واحدة ما في اليقظة، وكذلك يشهد الحسُّ أيضاً بأن

(١) انظر: ديفد هيوم، لزكي نجيب محمود، ص٥٣ وما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تبدّل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحسّ؛ إنّما هو لآفة في حسّ الحاسّ له، لا في المحسوس، جارٍ كل ذلك على رتبةٍ واحدةٍ لا تتحول؛ وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز أن يُطلب عليها برهان؛ إذ لو طلب على كل برهانٍ برهانٌ؛ لاقتضى ذلك وجود موجودات لا نهاية لها؛ ووجود أشياء لا نهاية لها محال لا سبيل إليه على ما سنبينه إن شاء الله تعالى، والذي يَطلبُ على البرهان برهاناً فهو ناطق بالمحال؛ لأنّه لا يفعل ذلك إلا وهو مثبتٌ لبرهانٍ ما؛ فإذا وقفنا عند البرهان الذي ثبت لزمه الإذعان له، فإن كان لا يثبت برهاناً فلا وجه لطلبه ما لا يثبته لو وجده، والقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس، ويكفي من الرد عليهم أن يقال لهم: قولكم أنَّه لا حقيقة للأشياء حقٌ هو أم باطلٌ؟ فإن قالوا: هو حقٌ أثبتوا حقيقةً ما، وإن قالوا: ليس هو حقاً أقروا ببطلان قولهم وكفوا خصمَهم أمرَهم.

ويقال للشكاك منهم وبالله تعالى التوفيق: أشككم موجودٌ صحيحٌ منكم أم غيرُ صحيحٍ ولا موجودٍ؟ فإنْ قالوا: هو موجودٌ صحيحٌ منّا أثبتوا أيضاً حقيقة ما، وإن قالوا: غير موجود نفوا الشكّ وأبطلوه؛ وفي إبطال الشكّ إثبات الحقائق، أو القطع على إبطالها، وقد قدمنا بعون الله تعالى إبطال قول من أبطلها؛ فلم يبقى إلا الإثبات.

ويقال وبالله التوفيق لمن قال: هي حقٌ عند من هي عنده حقٌ ، وهي باطلٌ عند من هي عنده باطلٌ، إن الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنّه حقٌ ، كما أنّه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنَّه باطلٌ، وإنَّما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً سواء اعتُقد أنَّه حقٌ ، أو اعتقد أنَّه باطلٌ، ولو كان غير هذا؛ لكان الشيء معدوماً موجوداً في حال واحدة في ذاته؛ وهذا عين المحال، وإذا أقروا بأنَّ الأشياء حقٌ عند من هي عنده حقٌ فمن جملة تلك الأشياء التي تعتقد أنَّها حقٌ عند من يعتقد أنَّ الأشياء حقٌ، بطلان قول من قال: إنَّ الحقائق باطلٌ؛ وهم قد أقروا أنّ الأشياء حقٌ عند من هي عنده حقٌ وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء؛ فقد أقروا بأنَّ بطلان قولهم حق، مع أنَّ هذه الأقوال لا سبيل إلى أن يعتقدها ذو عقل ألبتة إذ حسّه يشهد بخلافها، وإنَّما يمكن أن

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

يلجأ إليها بعض المتنطعين على سبيل الشغب)[1].

والذي يظهر لمتأمل المنهج الحزمي عمومًا لا سيّما في مجادلته للخصوم؛ أنّ الاطراد الواضح في إبطال دعوى المدّعي هو سمة بارزة في منهجه، ويظهر هذا في جودة ترتيبه لرأي الخصوم، حيث يبدأ عادةً بتفنيد الأشد غلّوًّا من أقوالهم أولاً، وذاك سبيلٌ لهدم ما هو أدنى قوّةً من باب أولى. ثم يعمد إلى الذي يليه من الأقوال الأخرى، وهكذا، حتي يأتي على آخرها.

ومبطلو الحقائق – بحسب نصِّ ابن حزم السابق – على أقسام **ثلاثة**:

فمنهم من نفى تلك الحقائق جملة (= نفي وجود الواقع الخارجي)، وهذا القول لا يُثبت وجود المحسوسات مستقلة عن الإدراك الحسّي. **ومنهم** من شك في وجودها، والقسم **الثالث منهم**: من نظر إلى الحقيقة بحسب اعتقاد الناظر إليها؛ أي: أنّ الحقيقة على قولهم هذا: نسبيّة عنّديّة تدور وجودًا وعدمًا مع مُعتَقد الناظر.

وهذه الأقوال التي أوردها الشكّاك تستند إلى أمر مشترك أجمعوا عليه؛ حيث يزعمون أنّ اختلاف الحواسّ يؤدي إلى الخطأ في نقلها للواقع الخارجي، وأنّ هذا الخطأ الحاصل من هذه الحواسّ لا يجعلُ الإدراكَ الحسّي يقينيًّا.

وممن التاث بهذه اللوثة في زمن التيه: **أبو حامد الغزَّالي**؛ إذْ يقول حاكيًا عن نفسه: (انتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح لي نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات)[2].

ومنهم في الفلسفة الحديثة **ديكارت**؛ حيث يقول عن نفسه: (إني جرّبت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خدّاعة، ومن الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٤ وما بعدها.

(٢) مجموعة رسائل الإمام الغزالي / المنقذ من الضلال، تقديم: أحمد شمس، ص٢٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

من خدعونا ولو مرّة واحدة)[1].

وقد ذكر أبو محمد ما هو جديرٌ بنقض قولهم هذا عندما بيّن أنّ عمليّة الإدراك الحسّي لا تحتاج إلّا إلى وجود الموضوع الخارجي، وسلامة المدركات الحسّيّة؛ لكي يتحقق الإدراك الحسّي على وجه الضرورة؛ (وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز أن يطلب عليها برهان)[2]؛ لأنَّ من طلب لأساس البرهان برهانًا؛ لزمه الدور الممتنع، وكانت الأشياء في وجودها بناء على ذلك لا نهاية لها، وهذا لا يتشكل في العقل ألبتة.

كما أنّ أبا محمد أوضح أنَّ الخطأ الذي قد يقع في أثناء العمليّة الإدراكيّة يكون خطأً بالفعل؛ لسببين: الأول: **ما يصيب الحسَّ الفطري من آفة تحرفه عن أصله؛ فلا تكون الحواسُّ – مع وجود تلك الآفة – سليمةً؛ فتخطي، بناء على ذلك، في نقل المعطى الحسي.** والثاني: **ما يطرأ من تغيّر على الواقع الموضوعي للشيء المُدرَك؛ فالحاسّة حينئذٍ تنقل المُدرَك كما هو. وكلا الأمرين لا يقدح في عمليّة الإدراك الحسّي ومدى حصول التطابق في هذه العمليّة الإدراكيّة بين الذهن المنطبع بالمعطى الحسّي وبين الواقع المحسوسّ. فأمّا السبب الأول فقد أحال الحواسّ عن وضعها الفطريّ؛ فحصل الخطأ منها تبعًا لذلك. وأمّا السبب الثاني فإنّ تغير الواقع الموضوعي لا علاقة له بخطأ الحواسّ، بل الحواسّ في هذه الحالة قد نقلته في حال تغيّره على ما هو عليه، وهذا دورها الذي خُلقت من أجله.**

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (... وكذلك يشهد الحسُّ أيضاً بأن تبدّلَ المحسوسِّ عن صفتهِ اللّازمةِ له تحتَ الحسِّ؛ إنَّما هو لآفةٍ في حسِّ الحاسِّ له، لا في المحسوسِّ، جارٍ كل ذلك على رتبةٍ واحدةٍ لا تتحول)[3].

(١) التأملات، لديكارت، ص٧٢- ٧٣.

(٢) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٤.

(٣) المصدر السابق، ١/ ١٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وممّا نقم به أبو محمد على هؤلاء الشُّكّاك؛ خلّو قولهم من البرهان الثابت الذي يُنطلق منه في إثبات الحقائق، وهو أوائل الحسّ وبديهة العقل؛ حيث تبدّى له أنّ قولهم هذا قول من لا معرفة له أصلاً بشيء، ومن لا معرفة له لا أساس له، ومن لا أساس له؛ فلا يصلح النقاش معه.

وفي المعنى هذا يقول: (... فإنْ كان لا يثبت برهاناً؛ فلا وجه لطلبه ما لا يثبته لو وجده...)[1].

ومع هذا كله، إلا أنَّه أبطل تسويتهم لحدود الأشياء المستقرة في الخارج وما هي عليه من الصفات بالتفريق بين حال اليقظة، وحال المنام، وبيّنَ أنَّ توهمَ اختلافِ الحواسِ في المحسوسات لا يرجعُ إلي المحسوسِّ، وإنَّما لآفةٍ في حسِّ الحاسِّ بدليل الضرورة والمشاهدة التي لا تحتاج إلى برهان، ولو طُلب على هذه الضرورات برهانٌ؛ للزم التسلسل، وهذا محال لا سبيل إليه ألبتة، وقد تقدم ذكر هذا.

ويتحصّل من هذا أنّ نفي الحقائق مكابرة للعقلِ والحسِّ.

ويورد ابن حزم على أصحاب **القسم الأول**، ممّن أنكر الحقائق، جملة أسئلة فيها إلزام لهم وإذعان؛ فلا مفر لهم من أمرين لا ثالث لهما؛ فعندما يُسألون عن قولهم: إنَّه لا حقيقة للأشياء، يقال لهم: هل قولكم هذا حقٌ؟ أم باطلٌ؟ فإنْ قالوا: حقٌ؛ أثبتوا حقيقةً ما، وإنْ قالوا: باطلٌ؛ أقروا ببطلان قولهم.

ويقال للشكاك منهم: أشككم موجودٌ وصحيحٌ منكم؟ أم أنَّه بخلاف ذلك؟ فإنْ قالوا: بالأول؛ أثبتوا حقيقة ما، وإنْ لم يقولوا به؛ أبطلوا الشك ونفوه؛ وفي إبطالهم للشك؛ إثبات لليقين.

أما **النسبيّون** منهم والقائلون بارتباط الحقائق باعتقاد الناظر إليها؛ فليسوا على شيء؛ إذْ الحقيقةُ للشيءِ في الخارج ليست متوقفةً على اعتقادِ مُعتقدٍ، ولا إبطالِ مُبطلٍ؛

(١) المصدر السابق، ١/ ١٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

بل حقيقةُ الشيءِ موجودة وثابتة في نفس الأمر لا يمكن لأحدٍ أن يزيحها مما هي عليه في نفس الأمر، فما أدركه الإنسان هو مجرد الانطباع الحسّي دون إضافة ذلك إلى اعتقاد معتقد أو إبطال مُبطل، ومن جعل الحقيقة للشيء لا تكون حقيقةً إلّا باعتقاد، ولا تكون باطلة إلّا باعتقاد آخر؛ فقد قال بالمحال الذي ينتهي عنده العقل ولا يصدقه.

وممن نحى هذا المنحى، وجعل الواقع الموضوعي مرتبطًا بالإدراك؛ **باركلي**[1]؛ أحدُ روادِ الفلسفةِ الحديثةِ؛ وفي هذا الاتجاه يقول: (أنا أقول عن هذه المنضدة التي أكتب عليها إنَّها موجودة، وأقصد بذلك أنني أراها وأحسُّ بها، وإذا ما غادرت حجرة مكتبتي فسأقول عنها إنَّها كانت موجودة... فوجود الأشياء قائم في إدراكها)[2].

وباركلي وإن كان يلغي وجود الواقع الموضوعي، ويُقْصر عملية الإدراك على المعطى الحسي؛ الذي هو غاية ما يتحقق للدّارك بالفعل، فلا (يلزم من ذلك أنّ نفصل بين الشيء ومعطياته الحسيّة، بحيث نثبت وجود المعطيات الحسيّة دون أن نثبت وجود شيء موضوعي مستقل عن إدراكنا لمعطياته الحسيّة)[3]؛ لأن المعطى الحسّي في حد ذاته لا يتكون في الذهن دون أن يكون له واقعٌ موضوعيٌ يوجد بالفعل في الخارج.

ويتقاطع **ديفيد هيوم**[4] مع **باركلي** في نفس المعنى الشكي الذي لا يثبتُ إلا المعطى الحسّي دون أن يقرَّ بكونِ الواقعِ الموضوعيِّ مستقلًا عن إدراكنا، وفي هذا المعنى يقول **هيوم**: (إنَّ الفلسفةَ تنبؤنا بأنَّ كل ما يبدو للذهن ليس إلا إدراكًا، وهو إدراك غير مستمر وغير مستقل عن الذهن)[5].

---

(١) فيلسوف انجليزي من العصر الحديث، مثالي الوجهة، من مصنفاته: مبادئ المعرفة الإنسانية، توفي سنة ١٧٥٣ للميلاد. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ٢٨٧.

(٢) باركلي، ليحيى هويدي، ص١٤٢. وانظر: نظرية المعرفة، لفؤاد زكريا، ص٦١، ٨٦.

(٣) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٥٢.

(٤) فيلسوف ومؤرخ انجليزي، له نزعة حسيّة مغالية، من مصنفاته: بحث في الطبيعة الإنسانية، توفي سنة ١٧٧٦ للميلاد.

(٥) نظرية المعرفة، لفؤاد زكريا، ص٩٠-٩١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وقد قال زكي نجيب محمود قولة باركلي وهيوم في الشك في الواقع الموضوعي، وأن الحتم بوجود الشيء الموضوعي في الخارج لا يثبت بيقين، وفي هذا المعنى يقول: (... نعم؛ إنّ الإحساس باللون لا يدل حتمًا على أنَّ الشيءَ الملّونَ موجودٌ في الخارج)[1].

وسلفُ أولئك الشكاك المحدثين– وإن لم يكونوا في مصاف الشك السفسطي من كل وجه؛ إذا الحقيقة عندهم مبرهنة بأدوات تجريبية – **في هذه الإشكاليّة =همُ من كان يقرّ – من السفسطائية – بأنّ الأشياء حقٌ عند من هي عنده حقٌ، وباطلٌ عند من هي عنده باطل؛ وتعليل قولهم هذا؛ هو أنَّهم ربطوا وجود الأشياء بإدراكها، وهذا هو القدر المشترك بينهم.**

وكما أنَّ الحقَ في العمليةِ الإدراكيةِ المتعلقةِ بالحسِّ؛ قائمٌ على شرطِ وجودِ الواقعِ الموضوعيِّ؛ فإنَّ الحقَ – أيضًا– أنَّه لا تلازم بين الإدراك ووجود المُدرك؛ لأنَّ عدم الإدراك ليس علمًا بعدم المُدرك، بل هذا باطلٌ لا يتصوره العقل؛ لأنَّ جعل التلازم قائمٌ بين الإدراك ووجود المُدرك هو في حقيقته من المحال؛ ووجه كونه محالًا ظاهرٌ في قول ابن حزم: (... وإنَّما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً سواء أعتقد أنَّه حقٌ، أو أعتقد أنَّه باطلٌ، **ولو كان غير هذا؛ لكان الشيءُ معدوماً موجوداً في حال واحدة في ذاته؛** وهذا عين المحال...)[2].

وفي معنى عدم توقف وجود الشيء على إدراكه يقول ابن تيمية: (وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْحَقَائِقَ الْخَارِجِيَّةَ الْمُسْتَغْنِيَةَ عَنَّا لَا تَكُونُ تَابِعَةً لِتَصَوُّرَاتِنَا)[3]. وهو نفس معنى قوله: (...عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها)[4].

(١) نحو فلسفة علميّة، لزكي نجيب محمود، ص٢٠٠.

(٢) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٤.

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٩٩. وانظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٧١.

(٤) درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ٥٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ويقول عبد الله القرني في معرض رده على الشُّكّاك: (والإشكال الأساسي الذي لا محيص للشُّكّاك من مواجهته أنَّ وجود الأشياء إذا كان مشروطًا بإدراكها؛ فإنَّه يلزم ألا يتحقق وجودها إلا مع إدراكها، بحيث لا يمكن لها أن توجد مع عدم إدراكها...)[1] ثم يقول: (... فكيف يمكن التوفيق بين كون الأشياء ذاتية لا موضوعية، وبين عدم توقف إدراكنا لها على إرادتنا)[2].

وبعدُ، فهذا هو منهج ابن حزم في الحسِّ المباشرِ، عُرف من خلال ردهِ على الشكّاكِ، حيثُ تمَ نقض قول أصحاب الشك السّفسطيّ وَفْقَ بديهية الحسِّ المؤسسة للمعرفة الصحيحةِ؛ بجعل الحقيقة متطابقة مع الواقع؛ بمعنى: أنَّ ابن حزم أقرَّ التطابق بين حكم العقل الذهني (=الإدراك) وبين العين أو الشيء في الخارج (=المُدرَك) وأكد ثباته على خصائصه التي هو عليها، ولم يجعلْ الإنسانَ مقياساً وأساساً للمعرفة؛ بمعنى: أنَّه لم يجعلْ المعرفةَ متعلقة بالذاتِ العارفةِ من جهةِ الوجودِ كما صنع السفسطائيون - وإن كان يرى هذا التعلق حاضرًا من جهة الإدراك؛ وأنَّه لا واسطة بين الذات العارفة والشيء المعروف - بل جَعَلَ طرائقَ إدراكِ الحقيقةِ والكشف عنها منوطة بثنائية الحسِّ والعقلِ والتي تقضي بفك التلازم بين الشيء المُدرك ووجوده، فهما (= الحسُّ والعقلُ) مكمّلان لبعضهما في حصول المعرفة للنّفسِ.

وختامًا، فإنّ الحصولَ على المعرفةِ عند ابن حزم يكون بمجموع الموضوع المعروف والذات العارفة، دون أن تكون هذه العلاقة حاكمة على وجود الشيء في الواقع الخارجي في حال إدراكها له، وعدم وجوده في حال عدم إدراكها له، بل إنَّ الوجودَ مستقلٌ في وجودهِ عن عمليّةِ الإدراكِ الحسّي؛ مع التسليمِ بأنَّ تمامَ المعرفةِ

(١) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الحسّيةِ لا يحدثُ فيها انفكاك بينَ الحسِّ والعقلِ في حصولِ المعرفةِ؛ وهذا هو الموقفُ الطبيعي للإنسانِ الذي يجعل الإدراكَ الحسّي يقيّنيًّا لا احتمال فيه؛ لاعتبار الأوليّة في قضاياه؛ وهذا هو قول ابن حزم نفسه.

وفي ضرورة هذا الإدراك واعتباره أصلًا من أصول المعارف اليقينيّة، وأنَّه ليس استدلاليًا؛ يقول ابن حزم: (ما عرفه الإنسانُ بحسّهِ المؤدي إلى التيقنِ بتوسطِ العقل لمعرفة أن النار حارة... وما أشبه ذلك، وهذا لا يَدْري أحدٌ كيف وقعت له صحة معرفته بذلك)[1].

وليعلم أنَّ القولَ بفطريّةِ الإدراكِ الحسّيِّ؛ يجعلُ الخطأَ في عمليّةِ الإدراكِ الحسّي لا يُنسب إلى الحواسّ - متى ما كانت سليمة من أي آفة -؛ لكونها فطريّة يقينيّة أمينة في نقلها، وهذا هو تفسير ضروريتها التي يرددها ابن حزم كثيرًا.

ولعلك تلحظ قلقًا معرفيًا في بعض نصوص ابن حزم المعنيّة بالحس عند حديثه عن حس النفس في حال مفارقتها للجسد وعند سريانها فيه، فالحس الأول؛ حس منفصل روحي لا صلة له بالعقل ولا بالتجربة. و في الحس الثاني تجد أنّه يسرد الحديث عن الحواس ويقسم الحس إلى حسين؛ حس مباشر وآخر غير مباشر تدركه النفس بالعقل والعلم (= حس نفسي عقلي)، ثم أنَّ المدركات الحسيّة الخارجية قابلة للخطأ وأنَّ العقل مصحح لها، وهو يبرر ذلك تبريرًا صحيحًا من جهة ومشكلًا من جهة أخرى، فإن كان التبرير متعلق بآفة الحواس فقد صح تبريره، وأما تبريره بأن مخالطة النفس للجسد تذهب صفاء الحس؛ فإنه يلزم من ذلك استحالة وجود الحس السليم، فإذا أضيف إلى ذلك اعتباره أوائل الحس من المعارف الفطرية؛ فذلك يزيد الإشكال إشكالًا درجة لا يرفعه إلا دراسة مصطلحية منهجيّة تجليه من الأمر الذي شابه.

(١) التقريب، لابن حزم، ص١٥٦. وانظر في هذا المعنى: البصائر النصيريّة، للساوي، ص٢٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

هذا، ولمّا تم الفرغ من المكمّل الأول للمعرفة الفطريّة، فقد آن عرض المكمّل الثاني لهذه المعرفة؛ وهو المعرفة العقليّة أو ما يُعبر عنه ابن حزم (بأوائل العقول)[١]، أو (أوائل المعارف)[٢]، أو (أوائل العقل)[٣]، أو (ضرورة العقل)[٤]، أو نحو ذلك من تلك المصطلحات المترادفة التي تفيء إلى معنىً واحدٍ.

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٠.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٨.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٧٣.

(٤) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٢)- المكمّل الثاني للمعرفة الفطريّة (=المعرفة العقليّة):

أ- مفهوم العقل:

العقل، عند ابن حزم، قوّةٌ من قوى النَّفسِ، وعَرَضٌ من الأعراضِ المحمولةِ؛ كالعلمِ في عَرَضيّته ومحموليّته، وهو مخلوق[١] جعل الله فيه مُنذ خلقه خصائصَ وغرائزَ لا يكون عقلًا إلا بها.

أمّا كونه من قوى النّفس، فهو: (قوّة أفرد الباري تعالى به النّفس، ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد)[٢]. وحد ابن حزم للعقل بأنه قوة من قوى النفس هو نفس حد أرسطو للعقل، وحد من ترجم شروح أرسطو، وهؤلاء يقولون بجوهرية العقل مما قد يقدح في عرضيته التي يقول بها ابن حزم.

وفي استقلاليّة العقل وصفاءه من تكدير الجسد - بحسب قول أبي محمد-؛ يظهر لنا سبب إدراكِ النّفسِ به إدراكاً صافياً لا شائبة فيه؛ وهذا هو التمييز الذي انفردت به نفس الإنسان، وهو معنى قول أبي محمد (فنفس الإنسان حيّة ناطقة)[٣]، أي: أنّ النّفس بهذا العقل تكون ناطقةً - وهذه طبيعةُ خلقِها التي خُلقت عليه - ومعنى كونها ناطقةً: أي مُميّزة للأشياء؛ وهو حدُّها[٤] الزائدُ على الحيوان الذي لا نطق لنفسه.

وأمّا كون العقل عَرَضاً من الأعراض؛ فذاك بدليل اللّغة، حيثُ إنَّ: (لفظة العقل في لغة العرب إنّما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل؛ فصح

---

(١) انظر في كون العقل مخلوقًا: الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٨.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص ١٧٦.

(٣) الفصل، لابن حزم، ١/ ٧٨.

(٤) انظر: التقريب، لابن حزم، ص١٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ضرورة أنّها معبرة بها عن عَرَض)[1].

ومعنى قوله: موضوعة لتمييز الأشياء، أي: لفهم الأشياء، وهذا الفهم هو معنى العقل في اللغة عند ابن حزم أيضًا. وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (وقد يستعمل أيضًا في اللغة بمعنى الفهم، تقول: عقلت عنك أعقل عقلًا)[2].

وهُنا، ترى ابن حزم قد استنبط بالضرورة: صفة العَرَضيّة للعقل بناءً على أمرين؛ **الأول** منهما: يعود إلى الجذّر اللُّغوي لمادة (ع ق ل)، والذي يدل على التمييز، ولا يكون التمييز إلا لمن كان عرضًا. **والثاني**: طبيعة فاعليّته؛ المأخوذة من معناه اللُّغوي أيضًا، فهو بهذا فعل إدراكي - بحسب اصطلاح طه عبد الرحمن[3] - إلى جانب كونه صفة من صفات البشر الموجودة فيهم باضطرار.

وإذا ثبتت العَرَضيّة للعقل عند أبي محمد بدليل اللّغة؛ فقد ثبتت له كذلك بدليل العقل نفسه، حيث تشابه العقل في هذه العرضيّة مع العلم من جهة اجتماعهما في الكيفيّة. وفي تقرير استواء العلم والعقل في هذه الصفة، وأنّهما كيفيّتان عَرَضيّتان قائمتان بالعالِم والعاقِل، يقول أبو محمد: (وبضرورة العقل نعلم أن العلمَ كيفيّة عَرَض، والعَرَض لا يقوم ألبتة إلا في جسم، ومحال أن يكون العلم محمولًا في غير العالم به)[4].

هذا قوله في بيان أنَّ العلم كيّفيّة من الكيّفيّات، وأمّا قوله في كيّفيّة العقل فيقول: (...فصح أنَّ العقلَ فعلُ النّفسِ، وهو عَرَض محمول فيها، وقوة من قواها؛ فهو عرضٌ

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٦.

(٢) رسائل ابن حزم، ٤/ ٤١٢.

(٣) انظر: سؤال العمل، لطه عبد الرحمن، ص٦٢.

(٤) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٠٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

كيفيّةٍ بلا شكٍ)[1].

وعليه؛ فحاصل الكيفيّة لهما(=العلم والعقل)؛ أنّهما عَرَضان، والعَرَضُ لا يقوم ألبتة إلا في جسم، ومحال أن يكون العقل محمولًا في غير العاقل به، كما أنّه من المحال أن يقوم العلم في غير العالم به.

والحاصل من هذا؛ أنّ العقل – في مائيته – مُحدثٌ ليس جوهرًا، بل هو عَرَض من أعراض النّفس، وقوّة من قواها الإدراكيّة. وهو بهذا يخالف المفهوم الفلسفي للعقل في العصر اليوناني والعصر الحديث؛ إذْ العقل عند هذه المدرسة – بحسب التقسيم الوجودي – (جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها)[2].

وهذا المفهوم الفلسفي للعقل هو الذي نازع فيه ابن تيمية – كنزاع ابن حزم من قبل – أولئك القوم، وردّ عليهم في أكثر من وجه، وقرر ما قرره ابن حزم وغيره من علماء الإسلام بأنّ العقل (عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض، لا من قبيل الجواهر)[3].

وحقيقة العقل لا تتضح، كما هي عند أبي محمد، إلّا ببيان حدّه الغريزي من جهة، وحدّه العملي من جهة أخرى؛ ومن حقيقة هذين الحدّين تظهر لنا صورة العقل ومفهومه، كما هو عند هذا الإمام.

(١) المصدر السابق، ٥/ ٤٦.

(٢) المعجم الفلسفي، لصليبا، ٢/ ٨٤.

(٣) بغية المرتاد، لابن تيمية، ص٢٥٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ب- حدّ العقل الغريزي (= النظري):

حقيقةُ حدِّ العقلِ الغريزي، عند أبي محمد تؤخذ من مجموعة نصوص له نصت على ألفاظ هي في معنى القول بغريزية العقل، ومن تلك النصوص قوله: (قد علمنا صحة ما أوجبه العقل بلا واسطة ولا زمان... فبهذه **القوة الفطرية** عرفنا صحة ما يوجبه العقل والحواس...).

وقال في المعنى نفسه: (ولا سبيل لإنكار ما أوجبته **أوائل المعارف العقلية** إلا لسوفسطائي).

وقال كذلك في معنى كون العقل الغريزي مكون من أوائل قال عنه:: (... **ضرورات** أوقعها الله في النفس ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا منها... ولا يصح شيء إلا بالرد إليها).

فالقوة الفطرية، وأوائل المعارف العقلية، والضرورات؛ كلها ألفاظ تدل على مسمى الغريزة العقليّة، فالغريزة فطرية، وأولية، وقوة ضرورية، ولسنا بحاجة إلى أن ينص ابن حزم على لفظ الغريزة كي نبرهن على هذه التسمية، فالألفاظ السابق ذكرها هي في معنى غريّزية العقل من غير شك ولا ريب.

وابن حزم يقول عن تلك الغريزة، هي: (... قوةٌ تُميّزُ بها النّفسُ جميعَ الموجودات على مراتبها، أو تشاهدُ بها ما مرَّ عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها؛ فهذه حقيقة حدِّ العقلِ)[1].

وغاية ابن حزم من قوله بمراتب الموجودات؛ هو تبيينُ أنّ العقل الغريزي يعقل ما للأشياء من خصائص ذاتيّة قد خُلقت عليها؛ بمعنى: أنّ الموجود في وجوده يكون بهويّته التي تُميّزَهُ عن غيره من الموجودات؛ فلا يكون فيه ما ليس منه (=قانون الهُويّة)؛ والمترتب على ثبات الشيء بأن يكون هو هو؛ هو حُكْمه وما يتعلق به؛ حيث إنّ حكم الشيء يدور وجودًا وعدمًا مع قانون هُويّته.

(١) التقريب، لابن حزم، ص١٨٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفي معنى حدّ العقل الغريزي يقول الحارث المحاسبي[1]: (إنَّه غريزة يتهيّأ بها إدراك العلوم النظرية)[2]. ولم أقف على هذا النصِّ - الذي ذكره الغزَّالي - بعينه عند المحاسبي في كتابه (=العقل وفهم القرآن)، وإنَّما وقفت على مقالات له في مائيّة العقل وحقيقة معناه، وأنَّه: (غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه...)[3]، ثم قال: (العقلُ غريزةٌ جعلها اللهُ ﷻ في الممتَحَنين من عباده...)[4]، وقال: (فهو غريزةٌ لا يُعْرفُ إلا بفعاله في القلب والجوارح...)[5]، وتلك الغريزة التي حدَّ بها المحاسبي العقل يمكن شرحها بقول ابن حزم: (إنَّها ضرورات أوقعها اللهُ في النّفسِ ولا سبيلَ إلى الاستدلالِ ألبتة إلا من هذه المقدمات)[6].

وهذه الضرورات التي ذكرها ابن حزم لازمة لغريزة العقل الفطرية لزومًا لا ينفك ألبتة؛ إذْ لا يمكن أن توجد هذه الضرورات من غير غريزة العقل الفطريّة، كما لا يمكن أن يوصف العقل بهذه الغريزة دون أن يكون متضمنًا لهذه المقدمات الضروريّة.

فما نصَّ عليه هذان الإمامان بألفاظ متنوعة في حدِّ العقل الغريزي يؤدي إلى مقام واحد؛ ووجه مؤداه؛ يظهر من اشتراكهما في معنى هذه الغريزة، أو المقدمات؛

---

(١) أَبُو عَبْدِ الله، الحَارِثُ بنُ أَسَدٍ البَغْدَادِيُّ المُحَاسِبِيُّ، شَيْخُ الصُّوْفِيَّةِ، الزَّاهِدُ، توفي سَنَةَ ثَلاَثٍ وَأَرْبَعِيْنَ وَمائَتَيْنِ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٢/ ١١٠.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزّالي ١/ ٣١٢.

(٣) العقل وفهم القرآن، للمحسبي، ص٢٠١-٢٠٢.

(٤) المصدر السابق، ص٢٠٢.

(٥) المصدر السابق، ص٢٠٣.

(٦) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وأنَّها: ضرورات أوقعها الله في نفسِ الإنسانِ من غير اختياره، أي: أنَّها وقعت فيه باضطرار، وهي أسٌّ لإدراك العلوم النظريّة؛ والتي تتمثل في المبادئ الفطريّة (= قوانين الفكر الثلاثة)؛ التي يحملها هذا العقل الغريزي[1]. وهي التي: (يُفرَقُ بها بين المجنون الذي رُفع القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه القلم)[2].

والعقل الغريزي، من وجه آخر، هو العقل الكوني أو (=المكوِّن)، الذي يختص به الإنسان دون سائر الحيوان، والمعبر عنه بالقوة الناطقة كما هي في التداول الفلسفي الأرسطي. وهذا الاصطلاح (العقل المكوِّن) اصطلاح لا لاند وتبعه عليه الجابري عند نقده للعقل العربي حيث وصفه بالعقل المكوَّن الذي تجاوز فيه لالاند الذي لم يجرؤ على تسمية العقل المكوَّن بالعقل الفرنسي بينما الجابري لم يتردد في وصف العقل العربي بذلك الوصف الذي جعله مقيدًا بثقافته المجتمعية[3].

(١) سيأتي بحول الله وقوته مبحث للأوليّات العقليّة ودورها في المعرفة يتجلى فيها دور العقل الغريزي في المعرفة، انظر: ...

(٢) بغية المرتاد، لابن تيمية، ص٢٦٠.

(٣) تكوين العقل العربي، للجابري، ص١٥. وانظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، ص ١٥٥. وانظر: مقال على الشبكة بعنوان: العقل مكوِّن أم مكوَّن، لعبد الجليل الكور.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ج- حدُّ العقل العملي:

حدّ العقل العملي عند أبي محمد ينبني على مدى منفعته التي ينتفع بها الإنسان عند تفعيله لهذا العقل، وكيف يحسن الإنسان استعماله بالنظر في العقبى وما إلى ذلك من تدابير الأمور، وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (وأمّا حدّ منفعة العقل في استعمال الطاعات والفضائل، فهذا الحدّ ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل)[1].

وقد استند ابن حزم في حدِّه للعقلِ العملي على نصِّ قول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك:١٠]، ووجه الدلالة في استناده إلى هذه الآية قائمٌ على أنَّهم كانوا من أصحاب السعير؛ لكونهم لم يعقلوا ما ينفعهم ولا يضرهم؛ ولذلك وصف الله – في غير هذه الآية – من عصاه؛ بأنَّه لا يعقل[2]. وفي المعنى ذاته يقول ابن تيمية: (...فَلَا يُسَمَّى: عَاقِلًا؛ إلَّا مَنْ عَرَفَ الْخَيْرَ فَطَلَبَهُ وَالشَّرَّ فَتَرَكَهُ؛ وَلِهَذَا قَالَ أَصْحَابُ النَّارِ: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾)[3].

وفي معنى قول ابن حزم السابق، يقول المحاسبي: (فَمَنْ عرفَ ما ينفعه مما يضرّه في أمرِ دنياه، عرفَ أنَّ اللهَ تعالى قد منَّ عليه بالعقل)[4]، وهذا هو التمييز العملي للعقل الذي طالما كرر ذكره أبو محمد في **نظرته للمعرفة الخُلقيّة** القائمة على ممارسة العقل العملي لدوره الذي ينبغي أن يكون مناطًا به على هذه الوجهة.

وهو الذي قصده الغزَّالي في بيانه لحقيقة العقل وأقسامه الأربعة؛ حيث جعل القسم الرابع منها هو الثمرة والغاية بالنسبة للأقسام الأخرى؛ ذلك لأنَّ الذي تنتهي إليه الغريزة: (أنْ يعرف (=الإنسان) عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة

---

(١) التقريب، لابن حزم، ص١٨٠. وانظر: الأخلاق والسير، لابن حزم، ص ١٢٥.

(٢) انظر: رسائل ابن حزم، ١/ ٣٧٨.

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٧/ ٢٤.

(٤) العقل وفهم القرآن، للمحاسبي، ص٢٠٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة؛ سمُّي صاحبها عاقلًا)[1]. **وهو المُفَسرُ عند ابن تيمية بالحق المقصود،** أي: النافع؛ الذي يقابل الباطل. وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (فَأَصْلُ الْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ هُوَ: إثْبَاتُ الْحَقِّ الْمَوْجُودِ؛ وَفِعْلُ الْحَقِّ الْمَقْصُودِ؛ وَتَرْكُ الْمُحَرَّمِ)[2].

فالعقل العملي نتاج العقل الغريزي، والعقل الغريزي= (الأسّ والسِنْخُ[3] والمنبعُ)[4]، فإذا عرف الإنسانُ مآلات الأمور وعواقبها؛ كان قد ارتقى بعقله الغريزي إلى مرتبة العقل العملي الذي يدفعه إلى عمل الفضائل وترك الرذائل؛ وبهذا يصبحُ الإنسانُ عاقلًا عقْلًا عمليًّا أو خُلقيًّا.

والحاصل أنّ الأفعال التي تصدر من العقل العملي؛ إنّما هي بمثابة الوصف للعقل الغريزي؛ لأنّه أسُّه.

(١) إحياء علوم الدين، للغزّالي، ١/ ٣١٤.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٢٠/ ١١٢.

(٣) أي: الأصل. انظر: تهذيب اللغة، للأزهري، مادة: (سنخ).

(٤) إحياء علوم الدين، للغزّالي، ١/ ٣١٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

د- وظيفة العقل:

وظائف العقل الكبرى تتمثل في فَهْمِ ومعرفة خصائص الأشياء التي خُلقت عليها، ومن فَهِمَ هذه الخصائص وما هي عليه من رُتب؛ عَلِمَ حدوثها وأنَّ خالقها واحد، وصَحَتْ له نبوّة من دلت الدلائل العقليّة على صحة نبوّته؛ وعلى ضوء ذلك الفهم يتوجب على المرء طاعة الرسول ﷺ والانقياد له. ثم يقف العقل بعد ذلك عند حدود الشرائع فلا يحلل ولا يحرم، وإنَّما يفهم ويميز ما جاء مبسوطًا في الوحي المنزل. وبوقوف العقل عند حدود الشريعة فهو كذلك يقف عند الأشياء وماهيّتها؛ فلا مجال له أن يوجب أن يكون الإنسان - مثلًا - ذا ثلاثِ أعين، أو يمنعه من أن يكون ذا عينين[1].

د- ١: وظيفة العقل الغريزي:

د-١-١- العقل الغريزي والتمييز:

من أدوار العقل الفريدة؛ التمييز بين الأشياء الموجودات سواء كانت معنويةً أو حسيّةً؛ وهذا دور العقل الغريزي. وللعقل دور آخر؛ يقوم به العقل العملي ويكون متمثّلًا في استعمال الفضائل وترك الرذائل وهو المعبر عنه فلسفيًا بالنظرية الخُلقيّة.

وعليه؛ فإنّ وظيفة العقل في عمومها هي التي جعلت العقل عقلين؛ وذلك بناء على الدور الذي أنيط بكل عقل منهما.

فوظيفة العقل الغريزي التي أُنيطت به أنّه: (مميّزٌ بين الممتنع والواجب والممكن، ومميّزٌ بين الأشياء الموجودات، ... فهذا ما في العقل ولا مزيد)[2].

وفحوى النصِّ السابق تتمخض في تمييز العقل بمعرفته القبليّة التي يستطيع بها

---

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣١.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٦٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

التفريق بين ما هو ممتنع وواجب وممكن. وهو كذلك، يميّز بين المشاهدات من خلال الحسِّ المباشر، أو أوائل الحسِّ؛ فيفرق بين شيء وآخر في عمليّة إدراكيّة لا يستقل العقل بها دون مشاركة الحسّ في ذلك. ويميز أيضًا، بين المعاني التي تظهر له فيقبل منها ما هو معقول مقبول، ويرفض ما لم يكن كذلك.

والذي يتأمل في تمييز العقل هذا؛ يرى أنّ العقل قد أعمل قوانينَ فكرهِ الأساسيّة، أو أوليّاته العقليّة فيما وفد إليه من الحسِّ؛ فجرّد، وحلّل، وركّب؛ بناءً على هذه الأسس المغروزة فيه باضطرار؛ ولذلك صح أن يُطلق على هذا العقل بالذات: العقل الغريزي. وممّا يضاف إلى فعل العقل هذا؛ إيقافه: (للمُستدِل به على حقائق كيّفيّات الأمور الكائنات، وتمييز المُحال منها)[1].

العقل الغريزي وتكوين الكلي:

ومن وظائف العقل الغريزي: تجريده للكليات، فممّا يُسلّم به أنَّ الكليّات العقليّة تحصل من تجريد العقل للجزئيات الحسيّة بناءً على المقولات (= المبادئ) القبليّة التي يتمتع بها العقل الغريزي، فينتزع قدرًا مشتركًا لتلك الأفراد الجزئيّة؛ فيحصل الكلي في الذهن.

وهذا التصور المناط بالعقل تصورٌ في حقيقته من جهتين:

الجهة الأولى: ما كان له علاقة بالمحسوسات؛ فالعقل يتصور هذه المحسوسات تصورًا مباشرًا يتوقف على مجرد الإحساس بالواقع الخارجي وسلامة الحسّ وبقائه على فطرته. **والجهة الثانية**: ما كان له علاقة بالغيبيات التي لا تدرك بالحسِّ المباشر، بل يكون إدراكها استدلاليًا يتوقف على توسط العقل في تلك العمليّة الإدراكيّة[2].

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٠.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٧٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

فأمّا الجهة الأولى المتعلقة بتصور العقل للمحسوسات؛ فإنَّها تقوم على خاصيّة التجريد العقلي للحقائق المادية؛ كي يحصل منها صورة عقليّة لتلك الأشياء المحسوسة على وجه جزئي تارة، وعلى وجه كليّ تارة أخرى؛ فهي في حقيقتها على **درجتين**: **فالجزئية** منها؛ والممثلة للدرجة الأولى؛ يتم فيها تجريد العقل للشيء الجزئي من حيث كونه جزئيًا، فيحصل من هذا التجريد صورة جزئية عقليّة مجردة عن علائقها الماديّة. وأمّا الدرجة **الكليّة**؛ فيتم فيها تجريد العقل للكليات المشتركة بين تلك الجزئيات المتشابهات؛ فينتزع العقل قدرًا مشتركًا لتلك الجزئيات المتشابهة، ويصنع في الذهن صورةً كليّة هي القدر المشترك لتلك الجزئيات. وللتفريق بين التصور الجزئي والتصور الكلي؛ فلا بد من اعتبار الشيء المتعيّن في الخارج من جهة تحققه أو عدمه، فإن كان متحققًا بالفعل؛ فهذا هو التصور الجزئي، أمّا التصور الكلي؛ فلا يمكن أن يكون هذا الاعتبار حاصلًا حصولًا واقعيًا، إلا ما كان ماثلًا في القدر المشترك والموجود في الذهن فقط، وهذا هو التصور الكلي في حقيقته[1].

وهذا التجريد العقلي بشقيه؛ هو أعظم وظائف العقل على حدّ قول ابن تيمية: (أَعْظَمِ صِفَاتِ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ التَّمَاثُلِ وَالِاخْتِلَافِ. فَإِذَا رَأَى الشَّيْئَيْنِ الْمُتَمَاثِلَيْنِ؛ عَلِمَ أَنَّ هَذَا مِثْلُ هَذَا فَجَعَلَ حُكْمَهُمَا وَاحِدًا، كَمَا إذَا رَأَى الْمَاءَ وَالْمَاءَ...؛ ثُمَّ حَكَمَ بِالْحُكْمِ الْكُلِّيِّ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ)[2]. والعقل كذلك هو - عند أرسطو- (أسمى قوى الإنسان)[3].

وحاصل الأقوال حيال الألفاظ الكليّة المجردة التي انتزعها العقل من الحسّ؛ ثلاثة مذاهب:

الأول منها، مذهب أتباع أفلاطون الذين قالوا: إنّ الاسم الكلي المجرد يشير إلى مسمّىً كليٍّ في عالم المُثل، وأنّ ما نراه في هذا العالم إنّما هي ظلال جزئية لذلك الكلي.

(١) انظر: المصدر السابق، ص٣٧٤- ٣٧٦.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٢٣٩. وانظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٣٧١.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، ص١٥٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والثاني: مذهب أتباع أرسطو الذين قالوا: إنّ الاسم الكلي المجرد لا يشير إلى الأفراد الجزئية في هذا العالم، وكذلك لا يشير إلى ما هو في عالم المُثل، وإنّما يشير إلى ما هو كائن في عقل كل فرد منّا (= مقارنة الكلي للجزئي). أما المذهب **الثالث** فهم الذين قالوا: إنّ الاسم الكلي المجرد لا وجود له لا في الأذهان ولا في الأعيان، وليس في العالم إلا أفراد جزئية، وهذا العموم في كلمة إنسان مثلًا – إنّما يُشار به إلى واحد من هؤلاء الأفراد ولا مزيد[١].

ويمكن أن يطلق على هذين المذهبين (المذهب الأول والمتمثل في قول أفلاطون، والمذهب الثاني والمتمثل في قول أرسطو)= المذهب الواقعي؛ والواقعية نظرية تذهب إلى أنّ (الكليات توجد بمعزل عن الأشياء التي تتجلى فيها)[٢]. ووجه جمع المذهبين تحت مسمّى: الواقعية؛ هو اتفاقهما على وجود الكلي في الخارج، وأنَّ هذه الكليّات حقائق نوعية لا يطرأ عليها تغيّرٌ، ومع اتفاقهما في هذه الجزئية؛ إلا أنَّهما يختلفان في علاقة هذه الجزئيات بكليّاتها، فبينما أفلاطون يقول بالكليات المفارقة؛ فإن أرسطو يقول بالكليات المحايثة[٣].

ولعلّ أصل انبثاق مقالة الكلي، سواء كانت أفلاطونية أو أرسطية؛ هو الرد على الشُّكاك من السفسطائيين القائلين بالنسبية الذاتية والنسبية الموضوعية، وهو الذي عبّر عنه أبو يعرب المرزوقي (بالتشويش السوفسطائي والجدلي)[٤]؛ ذلك أن أهل السفسطة لّما تمكنوا من التشويش على المعرفة الحسيّة؛ لجأ رواد الفلسفة اليونانية

---

(١) انظر: ديفيد هيوم، لزكي نجيب محمود، ص ٤٣، ٤٤. وانظر: تجليات الفلسفة العربية / منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، لأبي يعرب المرزوقي، ص١٥، ١٧.

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية، ٣/ ١١٧٥. وانظر: موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات، لأندرو إدجار وبيتر سيدجويك، ترجمة: هناء الجوهري، ص٧١٠.

(٣) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٧٨.

(٤) تجليات الفلسفة العربيّة من خلال منزلة الكلي، لأبي يعرب المرزوقي، ص ١٢، حاشية رقم: (٢).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الواقعية إلى تأسيس معرفة ذات مفاهيم مجردة لا يستطيع أحدٌ أن يقدح فيها بشك ولا ريب، وعلى ضوء تلك المفاهيم الذهنية أثبت الواقعيون حقيقة واقعية للكليات في الخارج لا يعتريها تغير ولا زوال، بل هي ثابتة في الخارج كثبوتها في الذهن، وثباتها كما تقدم إما أن يكون في عالم المُثل، أو يكون محايثًا لمعيّناته في الخارج.

وفي توصيف المعنى السابق، وفي بيان الفرق بين المذهب الأفلاطوني والمذهب الأرسطي في مسألة الكلي؛ يقول ابن تيمية: (...ثم أصحاب المُثل الأفلاطونية يزعمون أن هذه الكليات ثابتة في الخارج دائمة أزلية بدون أعيانها، وأرسطو وأتباعه ينكرون ذلك ويقولون لا يوجد إلا مع الأعيان)[1].

وما من شك في أن آثار هذا المذهب قد التاث بعقائد المسلمين وتسرب إليها، وكان ابن تيمية على علم بمدى خطورة هذه الآفة على المعتقد الصحيح، فكان من أكثر العلماء عمقًا بمآلات تلك النِّحْلة، وأبرزهم تحقيقًا لتلك المقالة ودحضًا لها؛ ولذلك فهو يقول: (... والتحقيق أنَّه ليس لها (= الكليات) وجود في الخارج منفصل عن وجود الأعيان، ومن قال: المطلق جزء من المعين كما يقولون: الإنسان جزء من هذا الإنسان وأرادوا بذلك تركيبًا في الخارج من المطلق والمعين؛ فهذا غلط، وإن أرادوا أن الإنسان هذا المعين في الخارج هو الذي كان كليًا في النفس؛ فهذا صحيح، وقولنا: هذا الإنسان بمنزلة قولنا: الرجل العالم، والحيوان الناطق، وذلك يفيد اتصاف المعين بصفتين: **أحدهما**: أنَّه حيوان، **والأخرى**: أنَّه ناطق، والحياة والنطق صفتان قائمتان به ليسا جزأين تركب منهما في الخارج)[2].

فابن تيمية يرى أنَّ المعنى الكلي المشترك هو ما كان في الأذهان لا في الأعيان، ويرى أنَّ موطن الزلل الذي وقع فيه المخالفون هو في عدم فهم القدر الحاصل من التشابه بين أفراد الاسم العام الكلي؛ إذ لا بد من (أن يكون بين أفراد الاسم العام

(١) الصفدية، لابن تيمية، ١/ ٣٠٤.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٣٠٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الكلي نوع من المشابهة باعتبار اتفاقهما في ذلك المعنى العام)[1]؛ وهذا الأمر هو الذي جعل بعضهم يقول بوجود الكلي في الخارج.

د-١-٣- الكلي لدى ابن حزم:

لابن حزم في موضوع الكلي عبارات مُشكلة توحي بتماهي مذهبه مع مذهب أرسطو، ولكن يبقى كلامه في هذا الباب محتملًا، وذلك بالنظر إلى نصوص أُخر تُعد من مُحكماته في هذه المسألة.

وفي كون الموضوع المادي له صورة قائمة في الذهن؛ ومجردة عن المادة، ومحفوظة في الذهن تُستدعى عند الحاجة إليها؛ فهذا لا نقاش فيه مع ابن حزم؛ إذْ هو حقيقة التصور الجزئي الذي سبق الحديث عنه.

ولكنَّ هذه الصورة القائمة في الأذهان لها كيّفية تنقسم عند ابن حزم إلى قسمين:

أولهما: صورة كليّة تلازم الجواهر لا تفارقها ولا يمكن أن تكون الجواهر خالية عنها بحال.

والآخر: عَرَض يتعاقب على أنواع الجواهر وأشخاصها يتشكل بتشكلها من تربيع وتثليث ونحو ذلك.

وفي المعنى السابق يقول ابن حزم: (وأما الصورة فكيّفيةٌ بلا شك، وهي تخليط الجواهر وتشكلها، إلا أنّها قسمان:

أحدهما: ملازم؛ كالصورة الكليّة لا تفارق الجواهر ألبتة، ولا توجد دونها، ولا تتوهم الجواهر عارية عنها.

---

(١) المصدر السابق، ١/ ٩٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والآخر: تتعاقب أنواعه وأشخاصه على الجواهر، كانتقال الشيء عن تثليث إلى تربيع ونحو ذلك، فصح أنَّها عرض بلا شك)[1].

وفي القسم الأول من أقسام الصورة ما يفي:**بأنَّ ابن حزم يقول: بقول أرسطو،** وهو القول: بوجود الجواهر الكلية بذواتها ملازمة ومقارنة لجزئيتها في الواقع الخارجي؛ بمعنى: أنّ الكلي موجودٌ في الخارج وفي الذهن، وأن وجود الكلي في الخارج يكون مقارناً لأفراده، وبذلك يُجوّز ابن حزم وقوع الكلي خارج نطاقه الذهني، ويطبعه بالطبع المادي الذي ليس من صفاته، ويجعله من عالم المحسوس. فأصبحت الكليّات المجردة – على رأي ابن حزم – لها وجودٌ موضوعيٌّ؛ الذي هو حق للجزئي المتعيّن فقط على القول الصحيح.

وذريعة تشبيه قول ابن حزم بقول أرسطو مأخوذةٌ من قول ابن حزم عند تقسيمه للصورة، حيث ذكر منها ما هو(...**ملازم؛ كالصورة الكليّة لا تفارق الجواهر ألبتة**)[2]؛ وهذا قولٌ يفيد مقارنة الكلي لأفراده في الخارج. وقد أشار ابن تيمية إلى هذا القول قائلًا: (... ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأنّ الكلى المطلق جزءٌ من المعين الجزئي، كما يذكر عمّن يذكر عنه من **أتباع أرسطو** صاحب المنطق)[3].

ومن أقوال أرسطو في هذا المعنى: (... فالذي يعمُّ كل جوهر شخصًا كان أو كليّا أنَّه ليس في موضوع)[4].

وقال في حاجة البرهان إلى الطبيعة الكليّة السارية في الجزئيات: (... والبرهان

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٧١.

(٢) المصدر السابق، ٥/ ٤٥.

(٣) الدرء، لابن تيمية، ١/ ٢١٦.

(٤) تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد، ٢/ ٢١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فغير محتاج إلى الصور، أو إلى الأشياء الخارجة عن الكثرة، وهو **محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة المحكوم بها عليها**؛ فإنَّه إن لم يكن هاهنا طبيعة هذه صورتها لم يكن الكلي موجودًا، فإذا لم يكن الكلي موجودًا؛ لم يكن الوسط موجودًا، وإذا لم يكن موجودًا لم يكن البرهان موجودًا)[1].

فأرسطو أراد أن يبيّن أن البرهان لا يحتاج في وجوده إلى الصور المفارقة (= المُثل الأفلاطونية)، وإنَّما يفتقر البرهان في وجوده إلى (الطبيعة الكليّة السارية في الكثرة)، ويقصد بها الكلي المحايث لأشخاصه. وقد شرح ابن رشد معنى قول أرسطو بقوله: (... وإنَّما يحتاج البرهان إلى وضع طبيعة واحدة سارية في الأشخاص، فإن هذه الطبيعة إذا وضعت بهذه الصفة أمكن أن يقوم البرهان على الأشياء الجزئية)[2].

وأرى أن عبارة أرسطو القائلة: **(الطبيعة الكليّة السارية في الكثرة)** هي هي نفس معنى قول ابن حزم عن الصورة - لا سيما والصورة التي لا يحتاجها أرسطو في وجود البرهان هي المُثل الأفلاطونية -: (...**ملازم؛ كالصورة الكليّة لا تفارق الجواهر ألبتة)**[3].

فهل وافق ابن حزم أرسطو في مسألة الكلي؟؛ مع أنَّه يقول: (... كما أن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط[4]؛ فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام، وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد لأنَّ قولنا: الإنسان الكلي يزيد النوع؛ إنَّما معناه أشخاص الناس فقط... وقولنا: الحمرة الكليّة إنَّما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط؛ فبطل

(١) شرح البرهان لأرسطو، لابن رشد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص٣١٩.

(٢) المصدر السابق، ص٣٢١.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٥.

(٤) هذا النص هو الذي جعل الباحث لا يجزم بقول ابن حزم بكليّ أرسطو.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

بهذا تقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل؛ جواهر لا أجسام)[1].

وإذا كان ابن حزم في نصِّه الأول يذهب مذهب أرسطو في الكلي؛ فإنَّه بهذا التنظير قد سوّى بين ما يُدرك ذهناً (= القدر المشترك)، وبين ما يُدرك من الحقائق الجزئية المتعيّنة في الخارج (= الدرجة الأولى من التصور)، وهذا عند التأمل لا يستقيم في أوائل الحسِّ؛ إذ لا يلزم من أنّ التذّهن للكليّات؛ يقتضي تمكنها ماديّاً في عالم المحسوس؛ إذ (الْعَقْلُ تَابِعٌ لِلْحِسِّ، فَإِذَا أَدْرَكَ الْحِسُّ الْجُزْئِيَّاتِ أَدْرَكَ الْعَقْلُ مِنْهَا قَدْرًا مُشْتَرَكًا كُلِّيًّا، فَالْكُلِّيَّاتُ تَقَعُ فِي النَّفْسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُعَيَّنَةِ، فَمَعْرِفَةُ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُعَيَّنَةِ مِنْ أَعْظَمِ الْأَسْبَابِ فِي مَعْرِفَةِ الْكُلِّيَّاتِ)[2].

فبينما ابن حزم يعتقد صحة القول بشيئية الوجود الواقعي للكليّات في الخارج، ويثبت فاعليّتها التي تبطل قول من يقول: (إنّ الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام)[3]؛ إذا بابن تيّمية يؤكد أنّ الكليّات لا أثر لها في الواقع الموضوعي، وإنَّما هي بطبيعتها ذهنيّة المجال في حال إدراكها، ومحصورةُ الفاعليّة في معرفتها، وليس لها معنى لولا جزئيّتها التي يُنتزع منها قدراً مشتركاً كليّاً له أفراده.

وفي نفس المعنى يقول ابن تيمية: (وَمَنْ عَلِمَ الْكُلِّيَّاتِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةِ الْمُعَيَّنِ فَمَعَهُ الْمِيزَانُ فَقَطْ، وَالْمَقْصُودُ بِهَا وَزْنُ الْأُمُورِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ، وَإِلَّا فَالْكُلِّيَّاتُ لَوْلَا جُزْئِيَّاتُهَا الْمُعَيَّنَةُ لَمْ يَكُنْ بِهَا اعْتِبَارٌ)[4].

ولم تقف مقولة الكلي الواقعي في الوسط الإسلامي عند ابن حزم فحسب، بل قال بها محمد بن عمر الرازي[5]، ولكنّه وافق أفلاطون في قوله بالكلي المفارق، والذي

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٢٣٨.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٦.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٢٤٠.

(٥) أبو عبد الله، محمد بن عمر الرازي، منظر أشعري، من مصنفاته: أساس التقديس، توفي سنة ٦٠٦ =⇦

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

يقابل الكلي المحايث الذي قال به أرسطو وأتباعه، وفي هذا المعنى يقول الرازي: (والمثبتون للصور الذهنيّة أثبتوها منطقية في الذهن، ونحن قد أثبتناها مُثلًا قائمةً بأنفسها على ما كان يقول به الإمام أفلاطون)[1].

أما إذ كان مقصود ابن حزم بالكلي هو مجرد وجود أشخاصه في الخارج فقط، فلا خلاف في هذا عند العقلاء، شريطة أن يكون الوجود الكلي في نفس الأمر وجودًا ذهنيًّا فقط، ويكون قدرًا مشتركا لأشخاصه؛ فعلى هذا القول ينافح ابن تيمية كثيرًا في مواضع عدة من مصنفاته، وهو يكرر قولته المشهورة عن الكلي وأنَّه: (في الأذهان لا في الأعيان)[2]؛ ولعلَّ حرص ابن تيمية على تأصيل مقالة الكلي، وأنَّه في الأذهان لا في الأعيان؛هو حرص من وجد كثيرًا من العقائد الباطلة تأصلت على القول بوجود الكليات في الخارج، حتى حصل ضلال بعض أولئك في وجود الرب سبحانه وتعالى، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (...وبسبب الغلط فيه (= الكلي) ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالي وجعلوه وجودًا مطلقًا إمّا بشرط الإطلاق، وإمّا بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج)[3].

وعند العودة لكلام ابن حزم في الكلي فإنَّ الذي يشوش على محكم قوله فيه (=الكلي)؛ أمران: **الأول**: تقسيمه الأول للصورة، والتي أكد فيها التلازم بين الصورة الكلية التي لا تفارق الجواهر ألبتة، ولا يمكن خلوّها منها، ولا وجودها بدونها. والأمر **الثاني**: عدم تصريحه بأنَّ الكلي لا وجود له إلا في الذهن، وما صرح به لا يتعدى القول بوجود الفرد المتعين في الخارج وأن الزيادة فيه لا في نوعه.

= للهجرة. انظر: الأعلام، للزركلي، ٧/ ٢٠٣.

(١) الملخص في الحكمة والمنطق، للرازي، عن: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٨٨.

(٢) انظر: الصفدية، لابن تيمية، ١/ ٨، وجامع الرسائل، لابن تيمية، ٢/ ١٨٥، والجواب الصحيح، لابن تيمية، ٣/ ٢٨٦، ودرء التعارض، لابن تيمية، ٥/ ٢٠٧، والإيمان الأوسط، لابن تيمية، ص٦٠.

(٣) درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ١٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ولو قيل: أنَّ ابن حزم قد صدر قوله المشكل في مسألة الصورة الكلية التي لا تفارق الجواهر؛ بأنَّ ذلك من باب الكيفيات، وأنَّ الكيفيات أعراض لا جواهر= فإنه لا يكون قائلًا بوجود الكلي المطلق في المعين الجزئي، وإنما هو يقول بالعرض المقوم للذات، وتحققه في الجزئي المعين يتفاوت بحسب أحواله، وهذا هو **الموقف الاسمي لابن حزم في حال تخريج نصه على هذا الاحتمال الذي يقضي بأن الصور الكلية عنده من باب الكيفيات.**

وموقف ابن حزم من الكلي موقف متعب ومقلق معرفيًا.

ولو تجاوز الباحث عن نصِّ ابن حزم المشكل في مسألة الكلي، فليس له إلا أن يعتذر له بحمل نصّه المشكل على نصّه المحكم؛ كي يستقيم قوله في هذه المسألة استقامة صحيحة.

د-١-٤- العقل الغريزي ودلالته على الغيب:

يُقصَدُ بالغيب كلُّ شيءٍ استتر عن إدراك الحواس(١).

والغيب له مراتبٌ؛ **فالأدنى** منه: ما غاب عن حِسِّك ولم يغب عن حِسِّ غيرك. **والثانية**: ما غاب عن حسِّ النّاسِ جميعًا؛ لكنَّه في متناول عقولهم بالتجربةِ أو نحوها. **والثالثة**: ما غاب عن الحسِّ والعقلِ جميعًا، وهذه المرتبة تنقسم إلى قسمين؛ **أحدها**: ما لا سبيل للوصول إليه لا بالوحي ولا بغيره، كعلمِ الساعةِ. **والثاني**: ما أطلعَ الله رسلَه عليه بالوحي، والوحي فقط، كقول النبي – صلى الله عليه وسلم– في ليلة بدرٍ: هذا مصرعُ فلانٍ(٢).

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، والمفردات، للراغب، واللسان، لابن منظور، وتهذيب اللغة، للأزهري، ومختار الصحاح، للرازي، مادة : (غيب). وانظر: التعريفات، للجرجاني، ص٢٤١.

(٢) انظر: المختار من كنوز السنة، لمحمد عبد الله دراز، ص٢٩٧– ٣٠٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والغيب، من جهة الاستدلال عليه، **غيبان**؛ فما كان في مقدور العقل أن يستدل عليه سُمِّي ذلك الغيب **بالغيب المعقول**، وما لم يكن في قدرة العقل أن يستدل عليه، بحيث تتقاصر عن فهمه الأفهام؛ سمّي ذلك الغيب **بالغيب المحض**. والفرق بينهما، أنّ الغيب المعقول يجد واسطة محسوسة تدل ضرورةً على ذلك الغيب، بينما الغيب المحض يفتقر لتلك الواسطة فلا يمكن، والحال هذه، إلا ويُستدل على ذلك الغيب بالوحي المنزل(١).

والاستدلال العقلي على الغيبيات تجده ماثلًا عند ابن حزم في استدلاله على وجود الله تعالى عند مجادلته للدهريّة، وهذه الدلالة العقليّة التي وظّفها ابنُ حزمٍ في الاستدلال على وجود الله، وإنْ كانت قائمةً في أصلها على الفطرةِ التي خُلق الناسُ عليها؛ إلا أنَّ تجلّياتها لا تتمُ إلا وَفْقَ مبدأ السببية، الذي هو في حقيقته دليلٌ للعقل على حدوث العالم وأنَّ له مُحدثًا؛ فابنُ حزمٍ أورد على الدهرية جملةً من البراهين، كان من ضمنها (ما يُرى ويُشاهد بالحواس من آثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل)(٢)، مما يتمثل في تراكيب الأفلاك وطريقة دورانها المحكمة، ومما هو في تراكيب أعضاء الإنسان، ونحوٍ من ذلك الصُنع المُتقَن. وهذا بحدِ ذاتهِ يدلُ دلالةً ظاهرةً على مؤثرٍ، لا يمكن أن يكونَ تأثيره على هذا النسق، إلا ويكون هو الباري- عزّ وجل- لا غيره(٣).

ومن هنا تتضح أهميّة وجود المُدرك الحسي، للتدليل على الغيب، والمتمثل في هذا الحدوث بكليّته، وما هو عليه من بديع الصنعة، وأنَّه ضرورة قائمة أمام الحسِّ لا يمكن للحسِّ البشريِّ دفعَها ولا تجنب مشاهدتِها؛ ومن ثمَّ **يتضح للعقل ما كان غائبًا عنه بواسطة هذا المُعطى الحسي الخارجي، ويتحقق له المطلوب.**

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٤٨٥. وانظر: المنهجية الإسلامية، لجملة من المشاركين،٢/ ٦٤١.

(٢) الفصل، لابن حزم، ١/ ٢٥.

(٣) انظر: الفصل، ١/ ٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وتلك الأهميّة جعلت ابنَ حزم يقول: (فلا بد ضرورةً من مؤثرٍ ليس مُؤثرًا فيه، وليس هو شيئًا مما في العالم؛ فهو بالضرورةِ الخالقُ الأولُ الواحدُ، تبارك وتعالى)[1].

ومن مسائل الاستدلال العقلي على الغيبيات عند ابن حزم؛ دلالة العقل على وحدانية الله تعالى، والمراد بالوحدانية، وحدانية الله تعالى في ربوبيته لهذا الكون ونفيها عن غيره، وهي وحدانيةٌ تستلزم وحدانيته في ألوهيته ووحدانيته في أسمائه وصفاته.

وقد ذكر ابن حزم آية الأنبياء من ضمن الآيات التي يحتج بها على الثنوية، فقال في ذلك: (... وعلّمنا (=الله) الحجةَ على الثنوية بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الأنبياء:٢٢])[2].

ومعنى الآية أنَّه لو وُجد مع الله آلهةٌ أخرى تدبر الكون معه؛ لاختل نظام الكون وفسد، ولمّا لم يختل نظامه ولم يفسد؛ بطل وجود آلهةٍ أخرى مع الله عزَّ وجلَّ، واستحال وجودها معه عقلًا. فكانت دلالة الانتظام في سنن الكون ونواميسه؛ دلالةً حسيّةً جعلت العقل يحكم من خلالها بأنَّ لهذا الكون خالقاً واحداً متفرداً بالتدبير، عزيزاً لا يغالب، لا إله غيره.

وإذا كان أبو محمد يستدل بالعقل على الغيب المعقول في المسائل التي ذُكرت، ويردّ بذلك الاستدلال على الدهريّة والثنويّة؛ فإنَّه، من جانب آخر، يردّ على بعض المدارس الفلسفية التي تنكرُ دلالةَ العقلِ على الغيبِ؛ بناءً على مصدرِ المعرفةِ الحسّي الذي يجعلونه أساسًا في المعرفة، فلا يمكن، بحسبهم، أن يُدرك أمرٌ من الأمور إدراكًا معرفيًا؛ ما لم يكن له واقعٌ حسّيٌ ملموسٌ.

ويأتي على رأس أولئك الحسّيّين؛ **لوك**، الذي أنكر الأفكار الفطريّة ابتداءً،

(١) الفصل، ١/ ٢٥.

(٢) الإحكام، ١/ ٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ويزعم أنَّ عقل الطفل يولد معه وهو كالصفحة البيضاء لم يُنقش عليها من قبل شيءٌ[١]، ويجعل (التجربةَ هي مصدر ما لدينا من أفكار)[٢]. وهذه النزعة الحسيّة تجدها عند **هيوم**، حيث يقول: (كل إدراكات العقل الإنساني ترجع إلى حِسّين متمايزين اسمهما: الانطباعات، والأفكار)[٣]، وفي نهاية تحليله لهذين الحِسّين المتمايزين يخلص إلى (أنَّ كلَّ أفكارِنا صادرةٌ عن التجربةِ)[٤]. وحقيقة قول أولئك توقفهم عند المُدرك الحسّيِّ؛ بحيثُ إنَّهم لم يجعلوا ذلك المحسوس مطيّة للعقل؛ كي يدل على ما وراء ذلك المحسوس.

هذا من جهة الغيب المعقول، أما من جهة الغيب المحض؛ فابن حزم يستدل بالوحي فيما لا طاقة للعقل به؛ إذْ العقل له حدوده التي يعجز عن تجاوزها. فهو في مائية الله عاجزٌ تمام العجز أن يدرك كَنهها، وفي ذلك يقول: (... العقل لا يُحكم به على خالقه، لكن يُفهم به أوامره تعالى ويُميَّز به حقائق ماخَلق فقط)[٥]. فَفَرَّقَ ابن حزمٍ في هذا النصِّ بين ما هو في مقدورِ العقلِ من فَهْمِ الأوامرِ، وما ليس في مقدوره من معرفة الذات الإلهيّة وحقيقتها. ونفى ابن حزم عن بِنية العقلِ ما زعمهُ المعتزلةُ من كونِ العقلِ يوجبُ على الله أمرًا، فقال: (... لأنَّ العقل لايوجب شيئًا؛ وإنَّما العقلُ قوةٌ تميّزُ النفسُ بها الأشياءَ علَى ما هي عليه فقط)[٦]. وكذلك ليس للعقلِ أنْ يُشرّعَ[٧] (ولا

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٢/ ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٣٧٤.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٦١٤.

(٤) المصدر السابق، ٢/ ٦١٥.

(٥) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٢.

(٦) المصدر السابق، ٥/ ٩٧.

(٧) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٦٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

يُخبر بمَن يُعذب الله تعالى في الآخرة ولا بمن يُنَعّم...)[1].

د-٢- وظيفة العقل العملي:

إذا كان ما تقدم ذكره في المبحث السابق خاصًا **بالعقل الغريزي من جهة دوره ووظيفته بعد التعريف به**، فإنَّ العقلَ العمليَّ، عند أبي محمد، له فاعليّتُه الخاصّة به كذلك.

ويمكن للباحث أن يجعلَ قولَ ابن حزمٍ - سالف الذكر - في وصفهِ للعقلِ بالعملِ؛ بناءً على اللفظِ المستعملِ في لغةِ العربِ ودلالتِه على (...استعمال الفضائل) = أنّه يقصد بذلك: العقل العملي؛ الذي يكفُّ الإنسانَ عن عملِ الرذائل ويدفعه لعمل الطاعات.

وفي القولِ بالفعلِ العقليِّ، أو ما يُسمَّى بالعقلِ العمليِّ يُصرّحُ ابنُ حزمٍ بفعلِ النّفسِ؛ الذي هو فعلُ العقلِ، وذلك ببيان اشتراك الأوائل في قولهم: بعمل العقل الذي يتمثلُ في التمييزِ بينَ الفضائلِ والرذائلِ أولًا، ثم يَتبعُ ذلك التمييز؛ العمل به فيما ينفع، وترك ما يضر، وذلك هو مناطُ التكليفِ الذي يتحققُ من خلالِ الفعلِ العقليِّ؛ فبمقتضى هذا الفعل؛ يسعد المرء بطاعته في الدارين إنْ أحسنَ التمييزَ، ويتعسُ وينتكسُ إنْ لمْ يحسنْ ذلك؛ وهذا مجملُ دعوةِ الرسلِ، التي أتوا بها إلى أقوامِهم.

وفي المعنى السابق يقول أبو محمد: (والعقل عند جميعهم (=الأوائل) هو تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل، والتزام ما يحسن به المَغَبَّة في دار البقاء وعالم الجزاء، وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا؛ وبهذا أيضًا جاءت الرسل عليهم السلام قال الله ﷻ: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ

(١) المصدر السابق، ٥/ ١٦٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

بِهَآ ﴾ [الحج:٤٦]... ومثل هذا في القرآن كثير؛ فصح أنَّ العقلَ فعلُ النّفسِ...)[١].

د-٢-١- العقل العملي والنظرية الخُلقية لدى ابن حزم:

تأتي الإشارةُ إلى طرفٍ من نظريةِ ابنِ حزمٍ الخُلُقيّة؛ كي تجلي دورَ العقلِ العمليِّ في تشييده لهذه النظريّة. ومَظِنَّةُ الأسس لتلك النظرية الخلقية الحزمية بارزة في كتابه: **مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق**؛ فهو بحقٍ يترجمُ قدرةَ ابن حزم على مزجِ تأملاته الفكريّة، وما تحصّل عنده من تجاربَ شخصيّةٍ خاضها في حياته العمليّة، وما تشبع به من تعاليم دينية مُضمنة في الوحي من نصوص متعددة ترمي إلى تهذيب الأخلاق وتزكية النفوس في هذا الإطار المحكم؛ **كل هذا أنتج لنا تلك المعالم القيمة بصيغتها الحزميّة في تلك النظرية الخُلقية.**

ومن ذلك توجيه الإنسان ليكون عاقلًا بوظيفته التي خُلق من أجلها، ولا يكون مشتتًا وسط تجاذب المغريات؛ فغايته الكبرى التي ينبغي عليه أن يسعى من أجلها؛ هي الحياة الآخرة، وفي ذلك يقول ابن حزم: (إذا تعقّبت الأمور كلها فسدتْ عليك، وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدُّنيا، إلى أن الحقيقةَ إنَّما هي: العملُ للآخرةِ فقط)[٢].

فإذا ما حققَ الإنسانُ هذه الغاية؛ وهي (العمل لله تعالى)[٣] تحقق له (طرد الهم)[٤]؛ الذي يُعد الغرض المشترك الذي تداعت عليه الأمم بشتى أطيافها. وفي هذا يقول ابن حزم: (تطلبت غرضًا استوى الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجده

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤٥- ٤٦.

(٢) الأخلاق والسير، لابن حزم، ص٧٥. وانظر: المصدر السابق، ص٨.

(٣) المصدر السابق، ص٧٦.

(٤) المصدر السابق، ص٧٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

إلا واحدًا، وهو طرد الهم)[1]. ثم يوضح ابن حزم طريقة السير المثلى التي يتوجبُ على الإنسانِ أن يسلكها في الحياة الدنيا؛ كي يحققَ مرادَه في طردِ الهمِ، وهي أن يقتفي أثرَ النبيّ ﷺ؛ فيضفر بخيرية لا يعدلها شيء. وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها؛ فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه)[2].

وهذا المقصد (=طرد الهمّ) الذي استنبطه ابن حزم من خلال نظره الفكري في سعي الناس بشتى أطيافهم؛ هو المحقق **للذة**[3]، وهو الذي أراده ابن تيمية عندما قال: (فَإِنَّ مَقْصُودَ الْحَيَاةِ: هُوَ حُصُولُ مَا يَنْتَفِعُ بِهِ الْحَيُّ **وَيَسْتَلِذُّ** بِهِ، وَالْحَيُّ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ لَذَّةٍ أَوْ أَلَمٍ. فَإِذَا لَمْ تَحْصُلْ لَهُ اللَّذَّةُ؛ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ مَقْصُودُ الْحَيَاةِ، فَإِنَّ الْأَلَمَ لَيْسَ مَقْصُودًا)[4].

ولعلَ الجانب الخُلقي المبني على الدين، والذي يؤصل له ابن حزم؛ هو الجانب المفقود والصورة الغائبة في العقل العملي الفلسفي؛ إذ فلسفة العقل العملي عند الفلاسفة تولي العناية بالجانب السلوكي والسياسي والنظري دون أن يكون الوحي داخلًا في هذه العناية؛ ولذلك ينقد ابن حزم هذه الطريقة فيقول: (من جَهِل معرفة الفضائل؛ فليعتمد على ما أمر الله تعالى ورسوله؛ فإنه يحتوي على جميع الفضائل)[5].

وكأني بابن حزم في نصِّه هذا يؤكدُ هيمنةَ الدينِ على الجانبِ السلوكي من جهةِ قوّته في تقويمِ السلوكِ الأخلاقي، وحاجة العقل إليه مهما بلغ من ذكاء[6]، ومن جهة

(١) المصدر السابق، ص٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص٩١.

(٣) انظر: رسائل ابن حزم، ١/ ٣٢٦.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٤/ ٢٩٨.

(٥) المصدر السابق، ص١٧٦.

(٦) انظر: الأخلاق والسير، لابن حزم، ص٩٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أخرى يشير إلى تعدد الجوانب المعرفيّة التي تتحد في إظهار الفعل الأخلاقي كما ينبغي أن يكون؛ سواء كان ذلك الجانب المصدري للفعل ناتج عن تجربة شخصيّة أو جولة فكريّة، أو مما هو مشترك بين الأمم يعرفونه بعقولهم الفطريّة. وقد تهمَّمَ ابن حزم في طلب هذه المعاني من خلال أحداث الزمان وتقلباته[1]، ومع ذلك فهو يُنبه إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة؛ لاستمداد المنهج الصحيح في تقويم السلوك الإنساني.

بل هو يأمر بالثقة بالمتدين ولو لم يكن متدينًا بدين الإسلام، وفي هذا يقول: (ثِقْ بالمتدينِ؛ وإنْ كانَ على غيرِ دينِك، ولا تثقْ بالمستخفِ؛ وإنْ أظهرَ أنَّه على دينِك)[2].

ولابن حزم تحليل بلغة فلسفية أفلاطونية على قول رسول الله ﷺ لمن استوصاه ألا يغضب[3]، وعلى قوله ﷺ: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)[4]؛ ففي الحديث **الأول** يقول ابن حزم في معناه: (ردعُ النفسِ ذاتِ القوّةِ الغضبيةِ عن هواها)[5]، وفي الحديث **الثاني يقول** فيه: (ردعُ النفسِ عن القوةِ الشهوانيّة، وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة)[6]. فإذا ما تم تهذيب النفس في قوتها الغضبيّة وقوتها الشهوانيّة؛ تحققت فضيلة العدل، تلك الفضيلة المستحسنة عند كل الناس.

ولعل جعل ابن حزم حدَّ العقلِ وما ينطوي عليه من اجتناب الرذائل، في كتاب الأخلاق والسير؛ ما يشير إشارة واضحة على فاعليته الخلقية التي ترتكز على العقل الفطري وما فيه من أصول الفضائل، والمتمثلة في (العدل، والفهم، والنجدة،

(١) انظر: المصدر السابق، ص٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٠. وانظر: المصدر نفسه، ص١٥.

(٣) رواه البخاري، برقم: (٦١١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري، برقم: (١٣)، ومسلم برقم: (٤٥) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٥) الأخلاق والسير، لابن حزم، ص٨٤.

(٦) المصدر السابق، ص٨٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والجود)[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ العقلَ بشقيه لا يقدر على تحقيق كثير من الفضائل فيما لو كان في معزلٍ عن الدين.

ولطالما كرر ابن حزم قوله: العاقل من فعل كذا[2]...؛ كي يبرز منافع العقل العملي في كثير من مناحي الحياة.

ومعنى العقل العملي الذي سبق ذكره عند ابن حزم ضارب في الفكر الإسلامي، صاغه ابن حزم وغيره من علماء الإسلام صياغة خلقية كانت لمن بعدهم جذرًا يستندون إليه في الفلسفة الخلقية.

وحاصلُ القولِ: إنَّ ما تقدمَ إيراده في خصوصِ العقلِ العمليِّ؛ إنَّما هو على ضفافِ النظريةِ الخُلقيّةِ لدى ابن حزم فحسب، والتي ستجد تطبيقًا لها في المبحث التالي، والذي له صلة بهذه النظرية، ألا وهو:

- الحُسن والقُبح وعلاقتهما بالمعرفة الفطرية والعقل العملي:

من المسائلِ التي يحسنُ الوقوف عندها مما له صلة بالمعرفة الفطرية على جهة العموم، وصلة بالعقل العملي على جهة الخصوص؛ مسألة الحُسن والقُبح؛ فالحُسن والقبح ضدان، فالقبيح ضد الجميل، ويطلقان على الأقوال والأفعال والأحوال والذوات[3].

والقُبْحُ (ضد الحُسن... والاسْتِقْباحُ ضد الاستحسان)[4].

والمتفق عليه في الحسن والقبح ما كان موافقًا للطبع وملائمًا للغرض، وكذلك ما

(١) الأخلاق والسير، لابن حزم، ص١٤٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٥٥، ص١٦٧، ص١٧٣، ص١٨١، ص١٨٩.

(٣) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: (ح س ن).

(٤) مختار الصحاح، للرازي، مادة: (ق ب ح).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

كان له علاقة بالصفات من جهة الكمال والنقص[١]. وممّا يُنوّهُ بذكره في هذا المقام أنَّ ابن حزم لا يقول بقول من اتفق على هذه الجزئية المذكورة في مسألة الحُسن والقُبح، بل ظاهر قوله في المسألة أنَّه ينفي الحسن والقبح العقليين بإطلاق[٢].

ومجمل المذاهب في هذه المسألة: ثلاثةٌ[٣]، **الأول**: قول من قال: بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع على وجه الإجمال وألزم بترتب الثواب والعقاب عليه، وهو قول المعتزلة[٤]. ومنهم من **قال**: بعدم قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع، ولا يكون ذلك إلا بالشرع[٥]؛ وهو قول الأشاعرة، وقول ابن حزم. ومنهم من **قال**: بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع على وجه الإجمال ولم يُلزم بترتب الثواب والعقاب عليه، وهو قول أهل السنة[٦].

واختيار ابن حزم للقول الذي وافق فيه الأشاعرة له صلة بحدِّ العقل؛ بينما قول الأشاعرة في هذه المسألة له صلةٌ بخصائص الأشياء الذاتية، فهمُ لا يثبتون تلك الخصائص، وابن حزم يثبتها، فاختلف الفريقان في الباعث أو أساس القول، واتحدا في المحصلة.

وحدُّ العقل فيما له صلة بالشرع عند أبي محمد؛ يتناهى عند باب الشريعة، فليس له أيّ دور في شيء من التحليل، والتحريم، والتعليل، والتحسين والتقبيح. بل يرى

(١) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ١٥٩.

(٢) سيأتي التنصيص على هذا قريبًا إن شاء الله تعالى.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٨/ ٤٣١.

(٤) انظر: المغني / الأصلح، استحقاق الذم، التوبة، ص١٥٠.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل، للباقلاني، ص١٢٨.

(٦) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، ٥/ ١٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أنَّ العقول قد شهدت؛ (بوجوب الوقوف عند ما أوجبه الله تعالى في دينه)[1].

واستدل على توقّفِ العقولِ عندَ هذا الحدِّ، بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء:١١٥]. فمن تجرأ على اتّباع دليل العقل فيما هو خلافٌ لما جاء به الرسول ﷺ ومجانبٌ لسبيل المؤمنين فقد؛ (فارقَ قضيةَ العقلِ الصادقة الموجبة للوقوفِ عندَ حكمَ الشريعةِ)[2].

وهذا مذهبه الذي قد اطّرد على القول به، فَتَوَقُّف العقل عند حكم الشريعة مسلّمةٌ من المسلّمات (الحزميّة)، أُسّها الراسخ اليقين في المعرفة، لا سيّما في المعرفة الشرعيّة؛ فالأمور المذكورة سلفًا(=التحليل، والتحريم، والتعليل، والتحسين والتقبيح) لا تبلغ درجة اشتراط ابن حزم في المعرفة، وإذْ ذلك كذلك؛ فهي إذًا ظنيّة؛ ومن ثمَّ **فإنَّها تبقى خارج حدود الحكم الشرعي، وتظل دعوى عند أصحابها لا أثر لها حتى يقيموا البرهان على يقينيّتها.**

وفي معنى حدِّ العقل وتوقفه عن الخوض فيما لا مجال له فيه، يقول أبو محمد: (وأمّا مَنْ ادعى أنَّ العقل يحلّل أو يحرّم، أو أنَّ العقل يوجد علّلًا موجبة؛ لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفاعيله الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع؛ فهو بمنزلة مَنْ أبطل مُوجِب العقل جملةً... ومَنْ ادّعى في العقلِ ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق)[3].

وهذا النصُّ، وإنْ كان يبيّن حدود العقل فيما له صلة بالشرع من جهة التحليل والتحريم؛ فإنَّ له ارتباطًا بمسألة التحسين والتقبيح العقليين التي يخرجها ابن حزم

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠. قال: ... ومنها ما يدرك بالعقل: كالحركة والحمق والعقل والعدل والجور والعلم والجهل... انظر: الفصل، لابن حزم، ٥/ ٦٧.

(٢) المصدر السابق، لابن حزم، ٣/ ١٠.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٠، وانظر: المصدر السابق، ١/ ٥٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

صراحة من أن تكون فعلًا للعقل، وفي هذا يقول: (فإذا ثبت ضرورة أنَّه لا قبيح لعينه ولا حسن لعينه ألبتة، وأنَّه لا قبيح إلا ما حكم الله تعالى بأنَّه قبيحٌ، ولا حَسَنَ إلا ما حكم بأنّه حسنٌ، ولا مزيد)[1].

ولعل سائل يسأل عن مناسبة الحديث عن هذه القضيّة عند ابن حزم، وعلاقتها بمنهاجه في المعرفة؟. فيقال:

إنَّ الذي حمل الباحث على إثارة النقاش مع ابن حزم في هذه القضيّة؛ ما وجده من تباينٍ في موقفهِ من القول بخصائص الأشياء الذاتيّة من جهة، ونفيه للتحسين والتقبيح العقليين من جهة أخرى، مع أنّ قاعدة القول بالتحسين والتقبيح تنبني في أصلها على ذاتيّة الأشياء التي رتّبها الله عليها؛ **فالسؤال المُثار هُنا؛** كيف يزعم ابن حزم بأنَّ: (الطبيعة هي القوّة التي في الشيء فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه)[2]، ثمّ لا يجعل للعقل مدخلًا في تحسين الأشياء وتقبيحها، وقد قرر من قبلُ أنّ طبيعة الأشياء تجري على رتبة يستطيع العقل أن يميّزها؟.

ووجه الاعتراض ماثلٌ؛ في عدم اتساق قول ابن حزم بخصائص الأشياء في ذواتها؛ والتي هي مستند العقل في التمييز، مع إنكاره لدور العقل في التحسين والتقبيح، وأنّ الحُسنَ والقُبحَ لا يكونان إلا شرعيين.

وفي هذا المعنى يقول: (ولا يلزمنا نحن شيء منه لأننا لا نقبّح إلا ما قبّح الله تعالى ولا نحسّن إلا ما حسّن الله تعالى)[3].

وكيف يدّعى ابن حزم أنَّ الحُسن والقُبح ليس في العقل، وهو قد جعل أخصَّ وظائفِ العقلِ: **التمييز والفهم**، أليس التمييز فَصْل ما بين الأشياء؟! فيميز العقل بين

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ٥٨.

(٢) الفصل، لابن حزم، ١/ ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ٣/ ٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

جيّدها ورديئها، أليس التحسين والتقبيح هو من باب التمييز بين الفضائل والرذائل مما هو موافق لطبيعة الفطرة العقليّة التي فُطر النّاس عليها؟!

إنّه قد يسوغ لابن حزم أن ينكر القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ لو أنَّه لم يثبت الخصائص الذاتيّة للأشياء؛ الذي هو لبُّ مبدأ الذاتية/ الهُوّية، والذي يجعل للعقل دورًا في التمييز بين الفضائل والرذائل.

أمَا وأنَّه قد أثبت للعقل قدرةً في إدراك وتمييز الأشياء وما هي عليه من هُوّية؛ فهذا الذي يُؤاخذُ بهِ؛ ذلك لأنَّ العقل وما فيه من ملكات يستطيع بها أن ينظر إلى ذوات الأشياء والأفعال مجردةً عن تعلقاتها المصلحيّة، فيستطيع أن يقضي بالحُسن والقُبح الذاتيين لهذه الأشياء على وجه الإجمال.

والباحث لا يعارض قول ابن حزم في أنَّ الشرع إذا حكم بحُسِن الشيء أو قُبْحِه فهو كذلك في نفس الأمر، ولكن هذا لا يعني أنَّ الإنسان بفطرته لا يُدرك حُسن العدلِ وقُبح الظلمِ وهو في معزلٍ عن موارد الشرع الخاصة بهذه القضيّة.

ولبيان فطريّة التحسين والتقبيح فلا بدَّ من كشف أوّل الأسس التي تنبني عليها هذه المسألة، ألا وهو: توافق الشريعة مع الفطرة، وهذا التوافق يتمثل في أمور عدة، ومنها:

ما دلَّ على أنَّ ما حسّنه الشرع؛ فهو حسن بذاته في نفس الأمر وملائمٌ للفطرة، وأنّ ما قبّحه الشرع؛ فهو قبيحٌ بذاته في نفس الأمر ومنافرٌ للفطرة كذلك[1].

وهذه الملائمة أو المنافرة إنَّما هي راجعة لأمرين: **الأول**: طبيعة الفطرة البشريّة وما هي مجبولةٌ عليه في أصل خلقتها، **والثاني**: طبيعة الأشياء في ذواتها وما هي عليه من هُوية تتمايز فيما بينها. وكلا الأمرين من مقتضيات حكمة الباري – تبارك وتعالى –

(١) انظر: المعرفة، لعبد الله القرني، ص١٧٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

في شرعه، وهو القائل ﷻ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤].

وهاتان الطبيعتان (=الفطرة البشريّة، والخصائص الذاتيّة) تقتضيان التلازم إمّا بالملائمة وإمّا بالمنافرة، بحسب الخصائص الذاتية للأشياء ومدى توافقها أو تنافرها مع طبيعة الفطرة.

وطبيعة الأشياء وما هي عليه من خصائص؛ هي من مقتضيات طبيعة العقل التي لا ينكرها ابن حزم نفسه، فمن طبيعة العقل - عنده - معرفته بأنَّ (الصُّلْبَ يؤثرُ في الرخوِ ضرورةً)[1]. فإذا كان من طبيعة العقل وفطرته معرفة حصول تأثير الصُّلْبِ في الرخوِ بلا تجربة مسبقة، فَلِمَ لا يكون من طبيعة العقل معرفة الحُسن من القُبح في الأفعال وفي غيرها قبل ورود الشرع؟!

وفي سياق حديث ابن حزم عن بعض العلل المطّردة - كالضياء، والحمرة، والحرارة...- التي جعلها أصحابُها علّةً في الإحراقِ وهي ليست كذلك عند أبي محمد؛ وبعد إثباته لاطّرادها من جهة، ونفيه لعليّتها من جهة أخرى، يقول (... لكن كل عنصر بسيط حار يابس صعّاد مضيء مُصعد للرطوبات يَسفُل بالقهر ويستحيل هواءً؛ فهو محرق بلا شك؛ لأنَّ طبيعة العقل تقتضي ذلك)[2].

وهُنا، يقال: إذا كانت طبيعة العقل تقتضي أنَّ هذا العنصر مُحرقٌ بحسب وصفه القائم على خصائصه الذاتيّة؛ فكذلك هي طبيعة العقل في تمييز ما هو حسنٌ أو قبيحٌ؛ بناءً على اطّرادِ خصائص الأشياء الذاتيّة، لا فرق في ذلك ولا مزيد.

ومن دلائل القرآن على أنَّ الحُسنَ والقُبحَ ذاتيان قبل ورود الشرع، ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف:٢٨].

(١) رسائل ابن حزم، ٤/ ٣٠١.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٧٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ووجه دلالة الآية: أنَّ اللهَ لا يأمرُ بما هو فُحْشٌ في ذاتِه، بل لا يأمرُ إلا بالقسطِ، وآيةُ ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف:٢٩]، فدلت الآية بمنطوقها على أنَّ القُبحَ ذاتيٌّ في كل ما كان فاحشًا، وأنَّ هذا القُبحَ يُدرك بفطرةِ العقلِ قبل ورود الشرع.

وفي تأويل الآية السابقة يقول محمد الطاهر ابن عاشور: (... وغلبت الفاحشةُ في الأفعالِ الشديدةِ القبحِ؛ وهي التي تَنْفرُ منها الفطرةُ السليمةُ، أو ينشأُ عنها ضرٌ وفسادٌ بحيثُ يأباها أهل العقول الراجحة، وينكرها أولو الأحلام، ويستحيي فاعلها من النَّاسِ، ويتسترُ من فعلِها، مثل: البغاء، والزنا، والوأد، والسرقة، ثم تنهى عنها الشرائع الحقة، فالفعل يوصف بأنَّه فاحشة قبل ورود الشرع، كأفعال أهل الجاهلية، مثل السجود للتماثيل والحجارة وطلب الشفاعة منها وهي جماد، ومثل العراء في الحج)[1].

وقد أصاب الطاهر ابن عاشور كبد الحقيقة في توضيح حقيقة التلازم بين الحسن والقبح الذاتيين وفطرة أهل العقول الراجحة وأولي الأحلام الرشيدة، فكلامه فيه غنيّةٌ عن التطويل في مسألةٍ تشهدُ لها أوائلُ العقلِ والحسِّ، ولا يخالفُ فيها إلا مَنْ كان كابن حزم في منهجه؛ والذي فرَّقَ فيه بينَ العلةِ في الطبيعيات والعلةِ في الشرعيات، فإذا حاكم الباحثُ أبا محمد إلى قوله هذا؛ وجده متسقًا بحسب منهجه في التفريق، ولا يمكن له أن يرميَّ هذا الإمام بالتناقض؛ لكون نتيجة قوله مبنيّة على مقدمته؛ بمعنى: أنَّ منهجه أدّى به إلى هذه النتيجة، ولكن يبقى تمحيص هذا المنهج الذي فرَّقّ فيه أبو محمد بين ما هو من الطبيعيات وما هو من الشرعيات، فإذا ثبتَ للباحثِ عدمَ جدوى هذا التفريق، وهو الحاصل بالفعل؛ فقد أصبح هذا مدخلًا يناقش فيه ابن حزم مناقشة من يرجو الحق ويسعى لتحقيق الصواب.

وهذا النقاش يقتصر على أمرين: **الأول**: التأكيد على مسألة العلاقة التلازميّة بين فطرة العقل ومسألة التحسين والتقبيح، وهذا تقدم بيانه. **والثاني**: التأكيد على قضية

(١) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٨/ ٦٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

التقاء الشريعة مع الفطرة وتوحّدهما في التدليل على التلازم بين مسألة التحسين والتقبيح ومقتضى دلالتهما.

ونصُّ تفريقِ ابن حزمٍ بين ما هو شرعي وما هو طبيعي، من حيث وجود العلة في أحدهما دون الآخر، جاءٍ في قوله: (وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلًا بوجهٍ من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله ﷻ فقط؛ إذ ليس في العقل ما يوجب تحريمَ شيء مما في العالم وتحليلَ آخرَ، ولا إيجابَ عملٍ وتركَ إيجابِ آخرَ. فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به. فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئًا أصلًا ولا يمنعه. **وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط**)[1].

ولو أنَّ ابن حزم نفى إدراك العقل لما في الطبيعيات من علل؛ لكان أقرب من نفيه للعلل الموجودة في الشرائع؛ إذْ حكمة الله تعالى من نصِّه التشريعي تقتضي – قطعًا – ثبوت مصلحة تعود إلى ذلك المأمور لذاته من جهة، وحسنًا تشريعيًا آخر عائدًا إلى الأمر يؤكد هذا الذاتي ويُضاف إليه من جهة أخرى.

وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية أثناء كلامه عن الحكمة الحاصلة من الشرائع، وأنَّها عائدةٌ إلى ثلاثة أنواع؛ **فالأول**: ما كان مشتملًا على مصلحة أو مفسدة يستقل العقل بمعرفتها؛ كالعدل أو الظلم. **والثاني**: ما كان حسنًا؛ لأمر الشارع به، أو قبيحًا؛ لنهي الشارع عنه. **والثالث**: ما أمر به الشارع امتحانًا؛ كأمره إبراهيم بذبح ابنه، مع أنَّ المأمور ليس مرادًا في هذا النوع. والذي لم يحسن فهم هذه الأنواع الثلاثة؛ يقع في الخطأ الذي وقع فيه المعتزلة، والأشعريّة[2]، وابن حزم.

بل الأولى في تلقي أحكام الشرع أن يُحكمَ بوجودِ المصالحِ في كل أمرٍ أمَرَ به الشرعُ حتى لو لم يأتِ التصريح نصًّا على وجود علل المصلحة بعينها؛ لأنَّ فطرة العقل

(١) رسائل ابن حزم، ٤/ ٣٠٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٨/ ٤٣٥ – ٤٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تقتضي أنَّ كل أمرٍ أو نهي؛ فهو مصلحة، عَلِمه من عَلِمه وجَهِلهُ من جَهِله.

وفي معنى الكلام السابق يقول ابن تيمية: (فإنَّ العبثَ هو الفعلُ الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل، ولهذا لم يأمر الله تعالى ولا رسوله ﷺ ولا أحدٌ من العقلاء أحداً بالإحسان إلى غيره ونفعه ونحو ذلك؛ إلا لما له في ذلك من المنفعة والمصلحة، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة ولا سرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه، لا في العاجل ولا في الآجل؛ لا يستحسن من الآمر)[1].

وقال في هذا الباب أيضًا: (العدل محمودٌ محبوبٌ باتفاق أهل الأرض، وهو محبوبٌ في النفوس مركوزٌ حبُّه في القلوب، تحبه القلوب وتحمده، وهو من المعروف الذي تعرفه القلوب، والظلم من المنكر الذي تنكره القلوب؛ فتبغضه وتذمه)[2].

ولك أن تقارن ما تقدم ذكره بقول ابن حزم:

(ولو أنّ الله تعالى أخبرنا أنَّه يعذبنا على فعل غيرنا...، وأنَّه يعذبنا على غير فعل فعلناه، أو على الطاعة؛ لكان كلُّ ذلك حقًا وعدلًا، ولوجب التسليم له)[3].

ونصُّ ابن حزم هذا، دليلٌ واضحٌ على نفيه الحكمة والتعليل؛ ونفيه لهما هو لازم إنكاره للحسن والقبح الذاتيين، ومقتضى نفيه للتعليل في شرع الله تعالى؛ إنكاره القياس الأصولي[4]، الذي قال به جمهرة من أهل العلم.

وأمَّا عن علاقة الشرع بالفطرةِ ودلالة ذلك على التحسين والتقبيح العقلي؛ فهي علاقة تكامليّة وتعاضديّة؛ ووجه ذلك أنَّ فطرة العقل تقرُ بأنَّ الكون بما فيه قد نشأ على حقائق يقوم عليها نظام الكون وسيره بهذه الطريقة، وهذا داخل في خلقه؛ بدليل

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل، لابن تيمية، ٥/ ١٢٠.

(٢) منهاج السنة، لابن تيمية، ٥/ ٨٠.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٣/ ٥٣.

(٤) انظر: الباب الثاني، مبحث القياس الأصولي من هذا البحث.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤]، والشرع جاء من عند الله تعالى ليؤكد على هذه الحقائق من جهة مزيد الكشف عنها وإظهار مدى ملائمتها للفطرة، وللتذكير بما في هذه الفطرة من قيم كبرى تتوافق مع حقائق الكون، وهذا داخلٌ في أمره بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤]، وهذه الآية جزءٌ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ﴾ [الأعراف:٥٤].

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤] يقول ابن عاشور: (فالخلق: إيجاد الموجودات، والأمر: تسخيرها للعمل الذي خلقت لأجله)[1]. وهذا تعبيرٌ موجزٌ بليّغٌ أتي إلى المعنى المراد من أقرب طريق، حيث أفاد فيه قضية التوافق بين الموجودات وما هي عليه من خصائص، وأنّها قد ذُللت للعمل الذي قد أنيط بها وفق السنة الجارية.

وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: (سمّى الله سبحانه ما كمَّل به موجبات الفطرة ذكراً وجعل رسوله مُذكراً، فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق:٣٧]، وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾﴾ [الغاشية:٢١]، وهذا كثير في القرآن يخبر أنَّ كتابه ورسوله مُذكّر لهم بما هو مركوز في فطرهم من معرفته ومحبته وتعظيمه وإجلاله والخضوع له والإخلاص له والإقرار بشرعه وإيثاره على غيره، فهي تعرف ذلك وتشعر به مجملاً ومفصلاً بعض التفصيل، فجاءت الرسل تذكرها بذلك وتنبهها عليه وتفصله لها وتبينه، وتعرّفها الأسباب المعارضة لموجب الفطرة المانعة من اقتفائها أثرها، وهكذا شأن الشرائع التي جاءت بها الرسل، فإنّها أمر بمعروف، ونهي عن منكر وإباحة طيب وتحريم خبيث، وأمرٌ بعدل، ونهيٌ عن ظلم، وهذا كلُّه مركوز في فطرهم، وكمالُ تفصيله وتبيينهِ موقوفٌ على الرُّسل)[2].

(١) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٨/ ١٣٠.

(٢) شفاء العليل، لابن القيم، ص٣٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فالشرائع جاءت بالتذكير والبسط لما هو مركوز في فطرة العقل وهذا هو معنى التوافق بين الفطرة والشريعة.

الحسن والقبح والنظرة الفلسفية الحديثة:

وأنتَ تجدُ التحسينَ والتقبيحَ في الفلسفة الغربية الحديثة - وإن كانت متجذرة في الفلسفة اليونانية الأولى - تحت باب الأخلاق النظريّة التي تعُد معيارًا تقاس به القيمة الأخلاقية، وقد عَنْوَن له كانط - في أحد كتبه المعتنية بالأخلاق - بميتافيزيقا[1] الأخلاق، ومقصوده بالميتافيزيقا هنا: المعرفة القبليّة؛ التي تستمد معرفتها المعيارية من العقل نفسه، لا من شيء آخر خارج عنه[2].

وفي معنى معياريّة العقل المحض الذي يتضمن قواعد الحكم الجمالي[3]، يقول لالاند في معنى الضمير: (خصوصيّة العقل البشري في إصدار أحكام معيارية / قيميَّة، تلقائيّة وفوريّة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفرديّة المحدَّدة)[4].

وهو المتحقق عند أولئك الفلاسفة لا سيّما عند حديثهم عن فلسفة الجمال سواء كانت هذه الفلسفة روحيةً أو ماديةً، وذلك من خلال حديث الجمال نفسه عن نفسه، وهو الذي قرره ربُنا تبارك وتعالى في كتابه، حيث يقول جلّ وعلا: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ ﴾ [السجدة:٧].

ومن مقولات كانط في هذا المعنى: (شيئان لا يفتآن يبعثان في النفس الإعجاب

(١) الميتافيزيقا تعني ما بعد الطبيعة، وهي الدراسة الخاصة بالواقع الماثل فيما وراء مظهره الخارجي المجرد. انظر: موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، لأندرو إدجار، وبيتر سيدجويك، ترجمة: هناء الجوهري، ص٦٣٩.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٢/ ٢٨١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٣٧٤.

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية، ١/ ٢١٢ -٢١٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والروعة: السماء المرصّعة بالنجوم من فوقي، والقانون الخُلقي في باطني)[1].

ومن مقالاته في هذا المنحى الأخلاقي المختص بالفعل الإنساني؛ قولته في مبادئ الأخلاق القبليّة التي لا يحتاج الإنسان فيها (إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل، لكي يكون أمينًا وخيرًّا، لا، بل ليكون حكيمًا فاضلًا)[2].

وحاصل الأمر من هذا كله، أنّ فطرة العقل استقلت - في الجملة - بإثبات التحسين والتقبيح العقليين، وأنَّ فطرة العقل ودلالة الشرع قد اتفقتا على إثبات القضيّة نفسها، وأنّ الحُسنَ والقُبحَ من مقتضيات الخلقة التي خُلقت عليها الأشياء، وهو كذلك من مقتضيات فطر العقول الإنسانيّة.

وعند المقارنة بين القول الصحيح الذي تحصل للباحث مع موقف ابن حزم من هذه المسألة والتي هي بمثابة التجلية لمنهجه؛ فإن موقف ابن حزم من هاته المسألة، والتي تعد مسألة مندرجة ضمن العقل العملي الخلقي من جهة المنهج المعرفي = يبقى (موقف ابن حزم) موقفًا غير متسق مع النظرية الخلقيّة عند اعتبار الطبيعيات والشرعيات والإنسانيات جميعًا؛ ذلك أنَّ منهج ابن حزم قائم على فصل ما بين الطبيعيات والشرعيات، فالطبيعة ذاتية في الأشياء، وأما في الإنسانيات والشرعيات فالأمر مختلف.

(١) المشكلة الخلقية، لزكريا إبراهيم، ، الصفحة ما قبل التصدير.

(٢) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، لكانط، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، ص٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

و- حدود العقل (= نهاية العقل):

العقلُ كما أنَّ لهُ مبادئه الإدراكيّة؛ فلهُ نهاياتُه الإدراكيّة كذلك، وهذه طبيعةُ العقلِ ورتبته التي رتّبهُ الله عليها.

فأمّا مبادئ العقل الإدراكية؛ فهي: الأوليّات[1] والمشاهدات (= المحسوساتّ الظاهرة)، والوجْدانيات (= المحسوساتّ الباطنة)، والمجرّبات، والمتواترات، والحدّسيّات.

فالمشاهدات هي القضايا التي يصدّقها العقل؛ لتصديق الحسّ المباشر لها، كتصديق العقل بأنّ النار حارة[2]؛ ومع أهمية المشاهدات في المعرفة إلا أنَّ عبارة أرسطو في سلامة الحواس والقاضية بأن: مَنْ فَقد حسًّا؛ فَقد علمًا[3]؛ لا تصدق، بل إنَّها فاسدة في التصور الإسلامي، وأنَّ الحسيّة الأرسطية هي سبب واقعية الكليات عنده. والعقل العلمي الإسلامي عقل جبري تحليلي تميز به المسلمون وكان فتحًا للطريق نحو عالم معرفي جديد تدل عليه الثورة الميكروفيزيائية المعاصرة التي لا تعتمد المشاهدات بل على ذلك العقل الاستنباطي. وخير مثال على سقوط عبارة أرسطو؛ علماء الإسلام الذين فقدوا نعمة البصر وبلغوا درجات عالية في علوم الفرقان والإنسان والأكوان. فليس تشريفًا للمنهج المعرفي الإسلامي أن يوسم بأنَّه كان حسيًا تجريبيًا، بل هو منهج جمع بين العقل التحليلي والحجاجي.

والمحسوسات أو المشاهدات نوعان: **الأول**: ما كان مُدْركًا بالحسِّ الظاهر، والمتأتي من الحواسِّ الخمسِ. **والثاني**: ما كان مُدْركًا بالحسِّ الباطن (=الوجْدانيات)،

(١) سيأتي الكلام عنها مفصلًا بإذن الله تعالى لاحقًا.

(٢) انظر: العقل والشريعة، لمهدي فضل الله، ص٤٤.

(٣) انظر: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، لابن رشد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص ١٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والمتأتي من الحسِّ المشترك (= حسّ جوّاني)؛ كالإحساسِّ بالحزنِ والفرحِ[1].

وفي معنى اعتبار المشاهدات في المعرفة، وأنّها من مبادئ العقل الإدراكيّة، يقول أبو محمد: (... فلا سبيل إلى أن يصير غير الناطق ناطقًا ولا الناطق غير الناطق، ولو جاز هذا؛ لبطلت المشاهدات وما أوجَبَهُ الحسُّ وبديهةُ العقلِ)[2].

وممّا يُفرَّقُ به بين الأوليّات والمشاهدات؛ أنّ الأوليّات كليّات عقليّة والمشاهدات قضايا جزئية؛ فإذا ما تم استقراء هذه القضايا الجزئية أصبحت علمًا كليًا في الأذهان[3].

والمُجرَبات هي القضايا التي يصدّقها العقل بناءً على تصديق الحسِّ المتكرر لها وفق العمليّة الاستقرائية، فمتى ما وجدنا نارًا يتكرر إحراقُها؛ حكمنا بأنَّ كلَّ نارٍ فهي محرقة[4]. وهذا القسم لا يقبل منه ابن حزم إلا القسم الثاني– بحسب تقسيمه – حيث يقول فيه: (... أحدهما صفة لا بد للموصوف منها ضرورة؛ كعلمنا يقينًا أنّ كل ذي روح؛ فمتنفس، وكل متنفس؛ فذو آلة يتنفس بها، ... **فهذا قسمٌ قائمٌ في العقل معلومٌ ضرورةً ولا محيدَ عنه**)[5]؛ ذلك لأنّ ابن حزم – في مذهبه – لا يسّكُنُ للاستقراءِ إلا في حالة إحاطة المستقرئ لجميع الجزئيات التي تندرج تحت الكلي الذي حكم فيه، فلا يجوّز الحكم لشيء لم يقع تحت الإدراك بعدُ، حاشا أن يكون ضرورة كما في مثال كل ذي روح السالف[6].

والمتواترات هي القضايا التي يصدّقها العقل نتيجة نقلها عن طريق أُناس يُشهد

(١) انظر: العقل والشريعة، لمهدي فضل الله، ص٤٤، ٤٥.

(٢) الفصل، لابن حزم، ١/ ٧٨.

(٣) انظر: العقل والشريعة، لمهدي فضل الله، ص٤٥.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٤٥.

(٥) التقريب، لابن حزم، ص١٦٤.

(٦) انظر: رسائل ابن حزم، ٤/ ٢٩٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لهم بالعدالة مع تعذر تجاسرهم على أن يكذبوا في نقلهم هذا؛ كالتصديق بوجود أمم قد انقرضت وبادت[١]. وفي معنى المتواترات يقول أبو محمد: (... ولكن الذي لا شك فيه أنَّه من نقل الكوّاف كلها نقلُ تواتر يوجب العلم الضروري)[٢].

والحَدْسِيّات هي القضايا التي يُصدّقُ بها العقلُ لقوّةِ تصديقِ النفسِ لها؛ وهذا التصديق يكون على سبيل السرعة في الانتقال من معلوم أوليّ إلى التصديق المباشر بالمطلوب الثانويّ[٣]؛ وقد يُعتبر المثال الذي مثّلَ به ابن حزم في النصِّ التالي؛ مثالًا على الحدسيات، وفي ذلك يقول أبو محمد: (...وكذلك أيضاً عِلْمُنا بأنَّ كلَّ شيءٍ رخوٍ لاقى شيئًا صلبًا ملاقاةً شديدةَ صدْمٍ؛ فإنَّ الصُلبَ يؤثرُ في الرخوِ ضرورةً، إمّا بتفريق أجزائه، وإمّا بإحالته عن شكله، ليس من أجل أنّا شاهدنا ذلك في أجسامٍ معدودةٍ، **لكن طبيعة العقل تقتضي ذلك**)[٤].

والذي حمل الباحث على أن يُسقطَ هذا المثال في معنى الحدسيّات – مع كونه لم يجد لمصطلح الحدسيات أثرًا في قاموس ابن حزم – ؛ قول أبي محمد (ليس من أجل أنّا شاهدنا ذلك في أجسامٍ معدودةٍ)، وهذا يُفيدُ أنَّ الاستقراء خارجًا عن موضوع الحديث، هذا **أولًا**. **وثانيًا**: أنَّ سببَ الحدّسِ معلومٌ، بخلاف الاستقراء الذي لا بد أن يكون السبب فيه مجهولًا قبل الاستقراء. والمعلوم الأوليّ في مثال ابن حزم هذا؛ طبيعة العقل التي تقتضي تفريق أجزاء الجسم الرخو عند التقائه بالجسم الصُلب، وهذا التفريق الحاصل هو المطلب الثانويّ.

نهاية العقول:

---

(١) انظر: العقل والشريعة، لمهدي فضل الله، ص٤٥.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٤١٨.

(٣) انظر: العقل والشريعة، لمهدي فضل الله، ص٤٥.

(٤) التقريب، لابن حزم، ص١٦٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ممّا يبين طرفًا من نهاية العقول في بعض القضايا، وما ليس في قدرة العقل أن يتصوّره ويتشكّل له؛ ما يسمّى بمحالات العقول؛ أي نهاياته الإدراكيّة، كالعرو أو الخلو من النقيضين، والجمع بين النقيضين (= النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، ولزوم الدور، والترجيح بلا مرجح، وما لا نهاية له؛ فلا وجود له.

فأمّا مقولة: **النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان**؛ فهي تعني: أنَّه من المحال عقلًا أن يصدّق العقل بهذه القضية الكليّة؛ لاستحالة تحقق جزئياتها في الواقع الخارجي، وأقرب ما يُمثَّلُ به في هذا الباب: العدم والوجود، فلا يمكن أن يجتمعا ولا أن يرتفعا في آنٍ معًا[1]. وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (... فيلزم القول بموجود معدوم في وقت واحد من وجه واحد وهذا محال)[2].

وأمّا **لزوم الدور** فهي تعني: أنَّه من الممتنع في العقلِ أن يحصل تسلسلٌ في العلل أو الفاعلين؛ وهذا باتفاق العقلاء على عدم تشكّل مثل هذا في الذهن، وأقرب مثال لهذا المعنى: افتقار الحادث في وجوده إلى نفسه، أو أن يكونَ كلٌّ من المُحدِث والحادثِ مفتقرًا للآخر، فهذا باطلٌ لا يستقيم في العقول البتة[3]. وهو باطل - كذلك - عند أبي محمد بنصِّ قوله: (وهذا باطلٌ فاسدٌ في الرتبةِ؛ وهو أن يُستشهدَ على الشيءِ بنفسهِ)[4].

وأمّا **الترجيح بلا مرجح**؛ فلا يتشكّل في العقل رجحانُ شيءٍ على شيءٍ بلا مرجح (= السببية)، ومعناه: امتناع تسليم العقل بحدوث الحادث بلا سبب يقتضي حدوثه[5]. وقد مثل ابن حزم لهذه السببية بمثال من يريد البرهنة على العلة بالمعلول؛

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٣١٦.

(٢) الفصل، لابن حزم، ١/ ٤٥.

(٣) انظر: الصفديّة، لابن تيمية، ٢/ ٢٥. وانظر: المواقف، للإيجي، ٢/ ٤٤.

(٤) التقريب، لابن حزم، ص١٦٢.

(٥) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ٣٢٢. وانظر: المواقف، للإيجي، ٢/ ٤٥. وانظر: المصدر السابق، ٣/ ٦٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فقال: (... فلما رأى الدخانَ وهو المعلولُ؛ عَلِمَ أنَّ العلةَّ هناك؛ وهي النَّار)[1].

وأمّا **ما لا نهاية له**؛ فلا وجود له؛ حيثُ إنَّ ما لا يتناهى (لا يتصوّر وجوده، سواء كان له ترتيب وضعي، أو طبيعي، أو لم يكن)[2]. وفي ذلك يقول أبو محمد: (لا يوجد شيء بعد شيء أبد الأبد، والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض، فالأشياء كلها ذات نهاية، وهذان الدليلان قد نبه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة إذ يقول: وكل شيء عنده بمقدار)[3].

وقضية التسلسل التي أشار إليها ابن حزم ليست على وجهها الصحيح؛ ذلك أنَّ (التسلسلَ نوعان، ... **أحدهما**: التسلسلُ في العللِ والمعلولات فهذا ممتنعٌ وفاقاً. **والثاني**: التسلسلُ في الشروطِ والآثارِ فهذا في جوازه قولان معروفان للمسلمين وغيرهم. وطوائف من أهل الكلام والحديث والفلسفة يجوزون هذا ومن هؤلاء السلف والأئمة الذين يقولون: لم يزل الله متكلماً إذا شاء، وأنه لم يزل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها)[4].

وعليه؛ فإن النفي المطلق الذي قال به ابن حزم في النصِّ السابق لا يتناول النوع؛ إذْ النوع لا يتناهى لا في الماضي ولا في المستقبل بحسب تحقيق ابن تيمية لهذه المسألة كما في نصِّه السالف.

وأمّا **امتناع فعلٍ لفاعلَيْن**، فيقول فيه أبو محمد: (إنَّما امتنع ذلك فيما بيننا في الأكثر لا على العموم؛ لما شاهدناه من أنَّه لا تكون حركةٌ واحدةٌ في الأغلبِ لمتحركين، ولا اعتقادٌ واحدٌ لمعتقدين، ولا إرادةٌ واحدةٌ لمريدين، ولا فكرةٌ واحدةٌ لمفتكرين، ولكن لو

---

(١) التقريب، لابن حزم، ص١٦٣.

(٢) موسوعة مصطلحات علم الكلام، لسميح دغيم، ٢/ ١١٢٥.

(٣) الفصل، لابن حزم، ١/ ٢٠.

(٤) مجموع الرسائل والمسائل، لابن تيمية، ٥/ ١٦٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أخذَ اثنان سيفًا واحدًا أو رمحًا واحدًا فضربا به إنسانًا فقطعاه أو طعناه به؛ لكانت حركةً واحدةً غير منقسمة لمتحركين بها وفعلًا واحدًا غير منقسم لفاعلين، هذا أمر يشاهد بالحسِّ والضرورةِ)[1].

وفي بيانِ عجزِ العقلِ عن مثلِ هذه القضايا؛ يوردُ ابنُ حزم مصطلحًا مشهورًا يبيّن به حدَّ العقلِ وقدرتَه التي لا يتجاوزها؛ وهو قوله: **لا يتشكلُ في العقلِ كذا**، فما لا يتشكلُ في العقل، عند أبي محمد؛ يعني: من المحال على العقل أن يتصوره.

وسبب إيراد الباحث لهذه المبادئ في هذا الموطن؛ أنَّها تعود كلّها إلى الأوليّات العقليّة (= قوانين الفكر الأساسيّة)؛ التي تستند إليها كل معرفة، وتبرير استناد كل معرفة لها؛ غريزيّتها في المنشأ؛ حيث إنَّها لا تستفيد سِماتها من تجرِبة سابقة. وكذلك النّهايات العقلية تعود عند من تأملها إلى الأوليّات العقلية، كعودة مبادئ العقل الإدراكية إليها تمامًا.

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ٤٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثالثاً: الأوليات العقليّة ودورها في المعرفة عند ابن حزم:

توطئة:

يقفُ قارئُ ابن حزم بوضوح على مدى عنايته بالمعرفة والتأسيس لها؛ إذْ منهاجه يقوم على منظومة معرفيّة تتكون من أصل وفرع، **فالأصل**: مقدمات ضرورية، **والفرع**: مقدمات نظرية مؤسسَة على الضروريّة. والأوليّات العقليّة عند أبي محمد؛ تمثل أصل المعرفة وقاعدتها، وهي مقوّمٌ أساسٌ في بِنْية العقل وتركيبه؛ ومن هنا تتضح عناية ابن حزم بالعقل ودوره في المعرفة من خلال هذه المبادئ التي تُعد ملكة لهذا العقل ورابطة لأفكاره، ونابعة منه لا من غيره؛ ولذلك لا ينبغي على من أراد أن يفهم منهج ابن حزم المعرفي؛أن يُغْفِلَ توظيفه لهذه الأسس المعرفيّة.

والذي يتتبع كلام ابن حزم في استدلالاته العقلية يجده يكرّر كثيراً مصطلح (ضرورة العقل) في غير ما موضع من تصانيفه؛ كقوله: (وبضرورة العقل علمنا أنَّ العملَ المأمور به هو غير العمل المنهي عنه، ولا يتشكل في العقل غير ذلك)[1]. وقوله: (وبضرورة العقل علمنا أنَّه لا شيء إلا بجسم أو عَرَض وما لم يكن كذلك فهو عدم)[2].

فضرورة العقل هذه، هي: الأوليّات العقليّة؛ التي لا بدَّ من كشف منزلتها في المعرفة عند أبي محمد. وهذه الأوليّات العقليّة؛ هي التي أولى ابن تيمية العناية بها في الاستدلال وتأسيس البرهان، وفي هذا المعنى يقول: (البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم؛ لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية؛ فإنَّ كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري)[3]. وبرر ابن تيمية كون هذه الأوليّات العقليّة هي الأصل

(١) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٣٢٠.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٢٠.

(٣) الدرء، لابن تيمية، ٢/ ١١٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الضروري الذي تنتهي إليه الأدلة النظريّة بقوله: (إذْ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائمًا؛ للزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء)[1].

(١) المصدر السابق، ٢/ ١١٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

١- مفهوم الأوليّات العقليّة وماهيتها:

يُقصد بالأوليّات العقلية؛ ما فُطر الإنسان عليه من مبادئ قَبْليّة تضبط فكره، وتسدّد رأيه، وتوصله إلي اليقين المعرفي. وهذا القسم من موجبات العقل عند **ابن حزم** عُرف (بلا واسطة، وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة ألبتة)[١]. وهو الحدُّ الذي أطلقهُ **ابن تيمية** على العقلِ -بصفته مصدرًا لهذه الأوليات- عند قوله: (يُرَادُ بِهِ - أي: بالعقل - الْغَرِيزَةُ الَّتِي بِهَا يُعْلَمُ، وَيُرَادُ بِهَا أَنْوَاعٌ مِنْ الْعِلْمِ...)[٢].

وبحسب نصِّ الإمامين فإنَّ معرفتنا لهذه الأوليّات لا تفتقر إلى وسط موضوعي، ولا إلى تخيّل عقلي، بل هي معرفة قَبْليّة، لا مهلة ولا زمن للاستدلال لها؛ فهي بيّنة بنفسها، بل نحن نجهل كيّفيّة وقوعها في أنفسنا؛ لكونها قوةً مخلوقةً مُحدَثةً من قوى النفسِ، خلقها الله ورتّبها في العقل على ما هي عليه من الموجبات، والممكنات، والمُحالات، وجعلها بهذه الكيفية عَرَضاً محمولاً في النّفس[٣].

ومن المصطلحات المرادفة لمصطلح (الأوليّات العقليّة) عند ابن حزم ما يُعرف بالمقدمات الضرورية، أو البديهيات العقليّة، أو العقليّات المحضة، أو المبادئ الفطريّة؛ كالقول بأنّ الجزء أقل من الكل، والضّدّين لا يجتمعان، والجسم الواحد لا يكون في مكانين، ولا يكون الجسمان في مكان واحد، وأنّ الطويل زائدٌ على القصير، ولا يكون شيء إلا في زمان، وأن للأشياء طبائع وماهيّات وخصائص لا تتعداها، وأنّه لا يكون فعلٌ إلا لفاعل.

وهذه الأوليّات العقليّة هي هي مبادئ الفكر الأساسيّة؛ التي تُعد عند أبي محمد براهين (تصحّح الصحيح من الأقوال وتبيّنه من الفاسد)[٤]. وكل دليل - عند ابن

(١) الإحكام، لابن حزم،١/ ١٩.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٧/ ٥٣٩.

(٣) انظر: الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٨.

(٤) المصدر السابق، ٥/ ٨٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تيمية – يسعى المستدلُ في طلبه واكتسابه فهو في حقيقته يُردّ (إلى معقولات بديهية أوليّة)[1].

وأول هذه المبادئ: **مبدأ عدم التناقض** والمعبر عنه بعدم اجتماع النقيضين، وعدم ارتفاعهما؛ بمعنى: عدم اجتماع النقيضين وجودًا، وعدم ارتفاعهما عدمًا، أي: من المحال إثبات الشيء وضده في نفس الأمر وفي نفس اللحظة، ومن المحال عدم إثبات الشيء وضده في نفس الأمر وفي نفس اللحظة، وصيغته عند ابن حزم: أنَّه (لا يجوز أن يكون الشيءُ حقّاً باطلاً، ولا باطلاً حقّاً، ولا لا باطلاً لا حقّاً)[2]. **وهنا تجد أنَّ ابن حزم جمع في نصِّه هذا بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع**؛ لكون الثاني لازم للأول أو مولَّد عنه؛ فقول ابن حزم (لا يجوز أن يكون الشيءُ حقّاً باطلاً، ولا باطلاً حقّاً...)= هو مبدأ عدم التناقض، وقوله: (...ولا لا باطلاً لا حقّاً)= هو مبدأ الثالث المرفوع الذي ينفي أن يكون هناك منزلة بين المنزلتين في الشيء الواحد وضده سواء كان من جهة الوجود والعدم، أو الحياة والموت، أو الحركة والسكون، أو الحق والباطل. والحق في مثل هذه القضايا إنَّه إمَّا أن يكون هذا أو هذا ولا ثالث لهما.

ثانيهما: مبدأ الهُوية/ الذاتية، ويقصد به: اختصاص كلُّ شيءٍ بحقائقه الذاتيّة دون غيره؛ فالشيء هو هو لا غيره.

وثالثهما: مبدأ السببيّة؛ القائم على المعرفة الضروريّة بأنَّ لكل حادثٍ مُحْدِثًا، بمعنى: أنَّه لا يمكن تصور وجود الحادث من غير مُحدِث؛ لكون حقيقة وجود المُحدِث للمحدثات (معلوم بالفطرة والضرورة)[3].

وعند التأمل في الرابط بين هذه المبادئ؛ يتضح أنَّها تعود لأصل واحد؛ ألا وهو: **مبدأ الهُويّة**؛ ذلك أنَّ هذا المبدأ يقوم على اختصاص كل شي بحقيقته الذاتيّة؛ وعندها

(١) الجواب الصحيح، لابن تيمية، ٤/ ٣٩٧.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٧١.

(٣) منهاج السنة، لابن تيمية، ١/ ٢٦٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لا يمكن أن يكون ذلك الشيء هو هو ونقيضه في نفس الوقت، وهذا هو مبدأ عدم التناقض؛ لكون حقائق الأشياء لا تتغير ولا تتبدل إلا بتبدل طبيعة الشيء في نفس الأمر؛ فيصبح شيئاً آخر غير الذي كان عليه من قبل. أمَّا علاقة مبدأ السببية بمبدأ الهُويّة فهي علاقة ضروريّة تفيد اطّراد النتيجة لتأثير كل شيء بماهيته في شيء آخر بماهيّة أخرى؛ وذلك هو علة مبدأ ثبات النتائج القائم على حقائق الأشياء الذاتية التي رتّبها الله تعالى على ما هي عليه، وتأثير بعضها في بعض؛ وهذا الذي يُعرف بالاطّراد.

ولعل كلام أبي عبد الرحمن بن عقيل في نظرية المعرفة وأنَّها تقوم على جانبين[1]: **الأول**؛ جانب فكري ينطلق من ملكات العقل، **وجانب** مادي يُعد موضوعًا لذلك الفكر؛ لعله أقرب ما يكون إلى الكلام السابق من جهة الجامع الذي يجمع المبادئ الفطريّة؛ والمتمثل في مبدأ الهوية؛ ذلك أن مبدأ الهويّة أصلٌ لقانون إحالة التناقض، وأصل كذلك لمبدأ السببية. وآية كونه أصلًا لمبدأ عدم التناقض أنَّك (تقول: محال وجود دائرة مربعة؛ لأنَّ لكل من الدائرة والمربع هويته. فإن قلت: أستطيع تربيع الدائرة. قيل: هذا صحيح؛ فتجعل المستدير مربعًا، فتختل الهوية حينئذٍ من دائرة في زمن، وتجعل مربعًا في زمن)[2]. وآية كونه أصلًا لمبدأ السببية: (أنَّ العقل مفطور على أنَّ كلَّ هويةٍ لا وجود لها إلا بسبب أو أسباب وراءها علةٌ كافيةٌ لا يتصور العقل علة قبلها، وهي إرادة الله، فالعظيم لا يصدر إلا مِنْ أعظم لا شيء أعظم منه)[3]. ثم يقول: (ومن قانون الهوية اشتقت أنواع المعرفة من معرفة كاملة بهوية شيء، وبمعرفة كاملة عن جزء من هويته...)[4].

(١) انظر: التقريب، لابن حزم، ص١٩٠ - ١٩١.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٠.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

٢- علاقة الأوليّات العقليّة بالغريزة العقليّة:

تعدُ الغريزة العقليّة شرطاً للأوليّات العقليّة، ومعنى كونها شرطًا - وَفْقَ التعريف الاصطلاحي للشرط - أيّ: أنَّه يلزم من عدم الغريزة العقليّة عدم الأوليّات العقليّة.

والغريزة العقليّة هذه، هي: هيئةٌ للنّفسِ مخلوقة على صفة تقتضي تحقق الأوليّات العقليّة بمجرد تصّورها دون طول نظر واستدلال، إذْ الاستدلال (طلب الدليل من قبل معارف العقل)[١].

ومعارف العقل التي يقصدها ابن حزم في هذا النصِّ؛ هي: المعارف القبليّة، أو الأوليّات العقليّة؛ والتي هي بمثابة الموازين التي يحكم العقل من خلالها بأحكام ذاتيّة.

ولعل أقربَ شيءٍ في توصيف علاقة الأوليّات بالغريزة ما ذكره الزّبيدي في ماهيّة العقل، حيث بيّنه بتعريفٍ يمكن للباحث وسّمه بالعقل الغريزي، وفي وصفه لذلك العقل، يقول: (قُوّةٌ للنَّفْسِ بها تَسْتَعِدُّ للعلومِ والإدراكات؛ وهو المَعنِيُّ بقولِهم: غَريزَةٌ يَتْبَعُها العِلمُ بالضَّرورِيّاتِ عندَ سَلامةِ الآلات)[٢].

ولك أن تلحظ اشتراط الزَبيدي سلامة الحواس والغريزة العقليّة؛ لتتحقق الأوليّات العقليّة، والتي هي العلم بالضّروريّات التي (لم يخلْ منها بشر قط)[٣].

ومن أوضح النصوص التي كشفت طبيعة العلاقة بين الغريزة العقليّة والمبادئ الفطريّة؛ نصُّ الغزَّالي في إحياءه لّما أبان عن ماهيّة العقل وأنَّه (اسم يُطلق بالاشتراك

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤١.

(٢) تاج العروس، للزبيدي، ٣٠/ ١٩.

(٣) درء التعارض، لابن تيمية، ٤/ ٣٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

على أربعةِ معانٍ)[1]. والأقسام التي ذكرها الغزَّالي على النحو التالي؛ **الأول**: ما فارق الإنسان به سائر البهائم (=العقل الغريزي). **والثاني**: ما كان في ذات الطفل من علوم يعْرف بها الجائز من المُحال؛ كعلمه بأنَّ الاثنين أكثر من الواحد(= المبادئ الفطريّة). **والثالث**: ما كان علمًا من العلوم التي تستفاد من طول التجربة. **والرابع**: ما كان ثمرةً لهذه الغريزة في تطوّرها، وعرَّفَ الإنسانَ بعواقب الأمور وتدّبيرها (= العقل العملي)[2].

وقد جعل الغزّالي **الأوّلَ** منها الأسَّ والمنبعَ. **والثاني** الفرعَ القريب للأوّل. **والثالث** فرعًا للأوّل والثاني. **والرابع** الغايةَ القصوى[3].

وموطن الشاهد من تقسيم الغزَّالي هذا؛ هو جعْلهُ الغريزةَ المتمثلةَ في القسمِ **الأول** أسًّا، **والثاني** – الذي يمثل المبادئ الفطريّة – هو أقرب شيءٍ إلى هذا الأسّ، مع اشتراكهما في كونهما طبعًا[4] لا كسبًا كما هو حال **الثالث والرابع**.

فهذه هي العلاقة بين الغريزة العقليّة والمبادئ الفطريّة؛ تلك العلاقة التي (تُفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتيّة)[5].

(١) إحياء علوم الدين، للغزّلي، ١/ ٣١٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٣١٢ وما بعدها.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/ ٣١٢ وما بعدها

(٤) انظر: المصدر السابق، ١/ ٣١٢ وما بعدها

(٥) كشّاف اصطلاحات الفنون، للتهاوني، ٢/ ١٢٥٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣- كبرى خصائص الأوليّات العقليّة:

من الأولى في هذا الصدد التعريج على سمتين رئيستين قد اتسمت بها هذه الأوليّات العقليّة:

أولهما: الضرورة. **وثانيهما**: الكليّة.

فأما الضرورة: فهي الدوام[١]، كالقول بأنَّ كلَّ إنسانٍ فبالضرورةِ هو حيوان، أي أنَّ: الحيوانيةَ للإنسانِ ضروريّة؛ لكونها وصفاً دائماً له[٢].

وفي المعنى السابق يقول الغزَّالي: (... شروط مقدمات البرهان أربعة: صادقة، وضروريّة، وأوليّة، وذاتيّة)[٣].

ومما سبق يتضح أنّ الضرورة قد اجتمع فيها الوصف والشرط؛ الوصف في ديمومتها، والشرط في كونها مقدمة برهانيّة.

فالوصف الدائم للأوليّات العقليّة ضرورتها؛ وهذا الوصف قائم على أمرين:

الأول: كونها أساس الاستدلال العقلي.

الثاني: كونها منتجة لبراهين ترجع إليها.

وفي معنى كونها أساس الاستدلال العقلي يقول أبو محمد: (ما كان مُدركاً بأول العقل وبالحواسِّ فليس عليه استدلال أصلاً، بل من قِبل هذه الجهات يبتديء كلُّ أحد باستدلال، وبالردِّ إلى ذلك؛ فيصح استدلاله أو يبطل)[٤].

وفي معنى كونها منتجة لبراهين ترجع إليها يقول ابن حزم: (إنَّ أولَ المعارفِ هو

---

(١) الجدل، لابن سينا، تحقيق: الأهواني، ص ٣٢.

(٢) انظر: مقاصد الفلاسفة للغزّالي، لمحي الدين صبري، ص ٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص٦٢.

(٤) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٦٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ما أُدركَ بالحواسِّ وببديهةِ العقلِ وضرورته، ثم ينتج براهين راجعة من قُرب أو من بُعد إلى أول العقل أو إلى الحواسِّ، فما صححته هذه البراهين فهو حقٌّ، وما لم تصححه هذه البراهين فهو غيرُ صحيحٍ)[1].

ولمّا كانت الأوائلُ العقليّةُ معلومةً ضرورةً بذاتِها؛ لم يجزْ أن يُستدلَ لها؛ ومن ثَمَّ كانت مُصحِّحةً لغيرها من المجهولات، وقاعدةً لغيرها من المقدمات البرهانية النظرية، فطلب الاستدلال لهذه الأوائل يلزم منه لوازم باطلة؛ إذ هي معلومة بالبداهة (وكل شيء: فإمّا معلوم، وإما مجهول، فالمعلوم يُصحِّح غيره من المجهولات، والمجهول يُصحَّح بغيره من المعلومات)[2].

ومعنى الضرورة عند أبي محمد: المعرفة التي (... لا يشوبها شكٌّ، ولا يمكنُ اختلاف ما عُرف بها، فهذا هو علمُ الضرورةِ نفسه، وما عدا هذا فهو ظنٌّ وشكٌّ)[3].

فتضمنت الضرورة بحسب النصِّ السابق: اليقين في المعرفة، وعدم الاختلاف فيها.

وللضرورةِ معنىً أوسع، عند أبي محمد، يقول فيه: (وأمّا كلُّ ما عَلِمَهُ المرءُ ببرهانٍ صحيحٍ فهو مضطرٌ إلى علمهِ به؛ لأنَّه لا مجالَ للشكِ فيه عنده؛ وهذه صفة الضرورة، وأمَّا الاختيار فهو الذي إن شاء المرء فعله وإن شاء تركه)[4].

فما لا مجال للإنسان في المعرفة أن يدفعه عن نفسه فهو عالم به باضطرار.

وأما السمة الثانية من سمات الأوليّات العقليّة فهي: **الكليّة**. والكلي: (ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه)[5]، ويقصد به أيضاً: (الذي من شأنه

(١) المصدر السابق، ٥/ ٨٥.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص ١٦٢.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠١

(٤) المصدر السابق، ٥/ ٧١.

(٥) مقاصد الفلاسفة، للغزّالي، ص٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أن يُحْملَ على أكثر من واحد)[1]، والأمر الكلي يكون في كل شخص وفي كل زمان[2].

وفي كلام ابن حزم ما يدل على سمة الكليّة والتعميم للأوليّات؛ إذ يقول في معرض حديثه عن أقسام المعارف، ومنها الأوليّات العقليّة:

(... وإنَّما هو فعلُ الله ﷻ في النّفسِ، وهي مضطرةٌ إلى فعلِ ذلك ضرورةً ولا تجدُ عنها محيداً ألبتة، وليس ذلك في بعضِ النّفوسِ دون بعض، بل في نفسِ **كلِّ** ذي تمييزٍ لم تصبْهُ آفةٌ. **وكلُّ** نفسٍ تعلمُ أنَّ سائرَ النفوسِ تعلمُ ذلك ضرورةً. فلو أنَّ إنساناً رامَ أن يوهمَ نفسَه خلافَ ما ذكرنا لما قَدِرَ، فإن قَدِرَ على ذلك يوماً ما؛ فليعلم أنَّ بعقلهِ آفة شديدة، لا يجوز غير ذلك)[3].

فالأوليّات: فعلُ الله في النفوسِ، والذي ترتّبَ عليه أنَّ النّاسَ مضطرون إلى التصديقِ بكلِّ معرفة جاءت عن طريق هذه الأوليات، فلا محيدَ لهم في صرفها عن أنفسِهم؛ لأنَّ(كلَّ أمرٍ لا يمكنك أن تتصورَ نقيضَه فهو من الحقائقِ الأبديةِ... وهو يفرضُ نفسه على العقل بقوّة يصعب معها وضعه موضع الشك)[4].

فتحصّل من نصّ ابن حزم السابق هاتان الصفتان للأوليّات العقليّة: وجودها في النّفس باضطرار؛ وهذه هي الضرورة، وكليّتها في كل النّاس؛ وهذه هي الكليّة.

ويتحصل من سمة الكليّة أمران: **الأول**: حصول هذه الأوليّات في كلِّ نفسٍ عاقلةٍ. **والثاني**: شمول هذه الأوليّات ومطلق صدقها بلا زمن مقيد، فهي صالحةٌ لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، ولما وُجِد وما لم يُوجد بعد، فكل جزئية من جزئياتها فهي منطوية تحت ظلها.

---

(١) تلخيص منطق أرسطو، كتاب العبارة لابن رشد، تحقيق: جيرار جهامي، ص ٩١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٥.

(٣) رسائل ابن حزم، ٤/ ٢٨٦.

(٤) المعجم الفلسفي، لصليبا، ١/ ٧٥٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولـيعلم أنَّ المقـدمات الراجعـة إلى هاتـه الأوليّـات لا يمكـن أن تتعـارض، لا في رجوعها ولا في نتائجها، وقد نصَّ ابن حزم على هذا بقوله: (وكلما قَرُبَ مـن ذلـك (= الأوليّات) وبَعُدَ فهو كله حق، ولا تفاضل في شيء من ذلـك، ولا تعـارض مقدمـة ممـا ذكرنـا مقدمـة أخـرى منهـا، ولا يعـارض مـا يرجـع إلى مقدمـة أخـرى منهـا رجوعًـا صحيحًا، وهذا كله يعلم بالضرورة)[1].

هكذا كان دور الأوليّات العقليّة في المعرفة عند ابن حزم؛ فلكـي يقـف الباحـث على اليقين المعرفي للحقيقة التي يبحث عنها ويبعد كل البعد عن الجهل بهـا؛ فلـيس لـه إلا أن يتّبع البراهين (الراجعـة رجوعـاً صـحيحاً - غـير ممـوّه - ضروريّـاً إلى مقـدمات مأخوذة من أوائل العقل والحواسّ)[2].

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٣.

(٢) المصدر السابق، ٥/ ٧٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٤- الأوليات العقليّة بين التقعيد والتطبيق:

يظهر لمتتبع ابن حزم في جملة من المسائل المبثوثة في تصانيفه أنَّه يُعنى بقوانين الفكر الأساسيّة (=الأوليّات العقليّة)، التي يُحق بها الحق ويُبطل بها الباطل؛ فتجده عند طلبه للحقائق لا يُجوّز أن (يكون الشيء حقّاً باطلاً، ولا باطلاً حقّاً، ولا باطلاً لا حقّاً)[١]، حيث يستثمر مبدأ عدم التناقض بشقيه (عدم اجتماع النقيضين، وعدم ارتفاعهما)؛ ليبطل بقية الأقسام الأخرى بالضرورة؛ فينتج له: أنَّ الشيء إمَّا أن يكون حقّاً وإمَّا أن يكون باطلاً؛ ولذلك فهو ينكر: (أن يكونَ الشيءُ حقّاً باطلاً من وجهٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ)[٢].

وهذا هو معنى مبدأ عدم التناقض عنده، حيث يُبطلُ به على وجه اليقين أن تكون جميع أقوال الناس صحيحة وباطلة في نفس الأمر. بل إنَّ موجب العقل وضرورته - ومنه مبدأ عدم التناقض - يحكم بأنَّ الحق في الأقوال المتناقضة لا يكون إلا في واحدٍ منها دون سائر الأقوال الأخرى[٣].

وفي المعنى السابق يقول ابن حزم: (واعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز ألبتة، وإنَّما هو حق أو باطل، لا يجوز أن يكون الشيء حقّاً باطلاً، ولا باطلاً حقّاً، ولا باطلاً لا حقاً. فإذا بطل هذان القسمان ببديهة العقل ضرورة؛ ثبت القسم الثالث، إذ لم يبق قسم سواه، وهو: إمّا حق وإمّا باطل)[٤].

وأمّا عن إعمال ابن حزم لمبدأ الهُويّة في منهاجه المعرفي؛ فهو إعمال لمفهوم أصيل؛ حيثُ تجدُ تأصيلَه وحدَّه لهذا المبدأ واضحاً متماسكاً لا يتنازل عنه ألبتة.

---

(١) التقريب، لابن حزم، ص١٧١.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٧٠.

(٣) انظر: الفصل، لابن حزم، ١/ ٨١.

(٤) التقريب، لابن حزم، ١/ ١٧١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وفي حدِّ أبي محمد لهذا المبدأ يقول: (وحدُّ الهُوية هو أنّ كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه؛ إذ ليس بين الهُويّة والغيرية وسيطة يعقلها أحد ألبتة، فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر ولا بد)[1].

فحدُّ الشيء عند أبي محمد قائم على خصائصه الذاتيّة التي يتميز بها عن غيره، ولا يمكن للعقل أن يتصور شيئًا هُويته في منزلة بين شيئين؛ لأن الله خلق الوجود بكل جزئياته على طبيعة ثابتة رتّبها على نظام لا يختل ولا يتغير إلا بخروجه عن طبيعته إلى طبيعة أخرى مغايرة له، فمن المُحال الذي لا يتشكل في العقل أن يكون شيءٌ موجوداً يتوسط في ماهيته بين هُويّة الشيء في ذاته وغيره في الآن ذاته؛ إذ لكل شيءٍ حدٌّ لا يطغى على غيره، ولكل شيءٍ صفاته وخصائصه الذاتية، التي هي ماهيّته المميزة له.

وفي معنى طبيعة الشيء (=مبدأ الهُويّة) يقول ابن حزم: (هي قوّة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه)[2].

وقال في هذا المعنى أيضاً: (ومن درى ما الطبيعة؛ علم أنّها قوة موضوعة في الشيء تجري بها صفاته على ما هي عليه فقط، وبالضرورة يعلم أنّ لها واضعاً ومُرتّباً وصانعاً؛ لأنّها لا تقوم بنفسها... ومنها: ما نرى في ليف النخل...)[3].

وهذا النصُّ تضمن أمرين: **الأول**: أنَّ قوام طبيعة الشيء هو حقيقته الذاتية (= مبدأ الهُويّة). والأمر **الثاني**: أنّ هذه القوة الموضوعة لذلك الشيء وبتلك الرتبة تعني: أنَّ مُحدثاً أحدثها على هذه الكيّفيّة (=مبدأ السببية).

وتكْمن فائدة مبدأ الهُويّة، الذي يقضي بأنَّ كل شيء له حقيقته التى لا تتبدل؛ في أنَّ تلك الحقيقة القائمة بالشيء هي طريق المعرفة والعلم؛ إذ (حدُّ العلم بالشيء

(١) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٢٠

(٣) المصدر السابق، ١/ ٢٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهو المعرفة به أنَّ نقول: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إمّا بشهادة الحواسّ وأول العقل...)[1].

وبتحليل النصِّ السابق، نجد أنَّ ابن حزم أقام المعرفة والعلم بالشيء على اعتقاد مبدأ الهُويّة لذلك الشيء في نفس الأمر؛ ليكون هذا المبدأ أساسًا يُتحاكم إليه في المعرفة، وتلك الهُوية أو الماهية وما تتضمنه من خصائص ذاتية لذلك الشيء ترجع إلى أوليّة الحسّ (=الإدراك المباشر) من جهة، وإلى أوليّة العقل من جهة أخرى؛ وتعليل إرجاع العلم إلى ذلك المبدأ يكمن في أنَّه لو لم يكن للشيء في ذاته حقيقة ثابتة؛ لما بقي لحقائق الأشياء وجودٌ يتميّز بعضها عن بعض، ولحصلت السفسطة في المعرفة؛ ولذلك تجد أبا محمد يعتمد على هذا المبدأ في مناقشة السفسطائيين وإبطال حججهم.

فالصنف الأول من السفسطائية النافين لحقائق الأشياء لا يرى ابن حزم تعاطي الخطاب معهم؛ لخروجهم عن المعرفة الضروريّة التي يشهد لها أول الحس(=الإدراك المباشر للواقع)، وبديهة العقل.

وأما الصنف الآخر الذي يدّعي إبطال الحقائق بسبب خداع الحواسّ؛ فإنّما ذلك لآفة في آلة الحسّ لا في المحسوس؛ إذ المحسوس (جار على رتبة واحدة لا تتحول (=مبدأ الهُويّة)، وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز أن يُطلب عليها برهان)[2]؛ لأوليتها وضروريتها في المعرفة.

ومبدأ الذاتيّة/ الهُويّة عند أبي محمد يُعتبر حجر الزاوية في معرفتنا بحقيقة العالَم وبنيته التي صُنع عليها، وما ذلك إلا لنصل من خلال هذه الخلقة إلى معرفة حقائق الأشياء على وجهها الصحيح. ولا تكتمل تلك المعرفة لحقائق الأشياء إلا بالتسمية؛ تلك التسميّة الواقعة على الشيء الخارجي الذي له ذاتيّته الخاصة به، ورتبته المعروفة له

(١) المصدر السابق، ٥/ ٦٨.

(٢) المصدر السابق ١/ ١٤، بتصرف يسير.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

بين الموجودات؛ ذلك أن نَقْلَ ما رتّبه الله تعالى من خصائصٍ ذاتيةٍ للأشياء عمّا هي عليه من غير موجب؛ يُعد خرقاً لبناء المعرفة، وسفسطةً في الوصول إلى الحقيقة.

وعليه؛ تجد أن أبا محمد يجعل صحة الوصول إلى حقائق الأشياء متوقف على أمرين في لغة البيان، **أولهما**: موجبات العقول (=كمبدأ الذاتية) لتلك الأشياء التي خلقها الله تعالى على هذه الرُتبة، **وثانيهما**: التسميّة لذلك الشيء الخارجي. وبهذين الأمرين تتحقق المعرفة عند ابن حزم على وجه القطع واليقين.

ولابن حزم في تقرير توقف المعرفة على مبدأ الذاتيّة نصوص عدة، كقوله: (...وإنَّما العلم كله معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط)[1].

وقال في نفس المعنى: (...إنّ الأمور إنَّما هي على ما رتّبها الله ﷻ، وعلى ما توجد عليه)[2].

وفي توسط اللفظ بين العقل والشيء الخارجي لحصول البيان والمعرفة، يقول أبو محمد: (وقد عَلِمَ كل ذي عقل أن اللغات إنَّما رتبها الله ﷻ ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني المُبِينَة عن مسمّياتها)[3].

وفي المعنى السابق يقول أبو محمد: (وإذْ قد قدمنا في أول كتابنا أنَّه لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ؛ فلا سبيل إلى نقل موجب العقل من موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتّبها عليها بارئها جل وعز، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رُتب للعبارة عنه، وإلا رَكبت الباطل وتركت الحق)[4].

ويبدو من النصِّ السابق أنّ التلازم بين اللفظ وموجب العقل عند ابن حزم

(١) المصدر السابق، ٣/ ٥٢.

(٢) الفصل، لابن حزم، (٥/ ٤٠).

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٣٠١.

(٤) التقريب، لابن حزم، ص ١٥٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تلازمٌ لا بد منه؛ لكي نصل إلى معرفة حقائق الأشياء كما هي، فتوسط اللفظ وموجب العقل (=مبدأ الهُويّة) طريقان متلازمان للوصول لتلك الحقيقة، وهذا المنهج الذي يراه ابن حزم إنَّما هو عائد إلى موقفه من أصل اللغة[1] ودلالتها الظاهرة على الشيء الذي له حقيقة ذاتيّة يختص بها دون غيره، وأنّ التسمية للأشياء توقيفيّة، وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (فصحّ أنَّه لا تسمية مباحة لَمَلَك، ولا لإنسي دون الله تعالى)[2].

وصرف اللفظ عن ظاهره لموجب العقل لا يعني خروج أبي محمد عن ظاهريته؛ ذلك أن الصارفَ كان معرفة يقينية، فالذي يُعبرُ عنه أبو محمدٍ بـ(كلي اللفظ جزئي المعنى)؛ كقول النّاس في معهود خطابهم: فسد النّاس؛ لا يُراد منه: كلُّ النّاسِ، بل بعضُ الناسِ، وهذا ببداهة العقل؛ إذْ لا يفسد الناس جميعهم إلا بذهاب جميع الفضائل، والفضائل أنواع ومراتب في بنية العالَم، ولا يمكن عقلاً ذهاب هذا النوع جملة، ولا سبيل إلى تحقق ذلك[3].

وقد مثَّل لذلك بما جاء في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران:١٧٣]. فإنّه يتعذر عقلاً اجتماع جميع الناس كافة لنقل الخبر إليهم، وإذا كان ذلك كذلك؛ فيتحصّل أنّ الله تعالى أراد بعض النّاس لا كل النّاس، وهذه المعرفة راجعة إلى أوائل العقل؛ أحدُ البراهين اليقينية التي تنقل اللفظ عن موضعه إلى أحد وجوه النقل البياني (الحزميّ)[4].

ولبيان منزلة المعرفة بحقائق الأشياء وما ينشأ عن ذلك من تبيان مُسمّياتها؛ يقول أبو محمد: (ومَنْ لم يعلم صفات الأشياء المُسميات المُوجبة لافتراق أسمائها، ويحدُّ كل ذلك بحدودها؛ فقد جهل مقدار هذه النعمة النفيسة، ومر عليها غافلاً عن

(١) انظر مزيد حديث عن هذه المسألة: مبحث اللغة وعلاقته بالفكر من هذا البحث.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠٧.

(٣) انظر: رسائل ابن حزم، ٤/ ٢٧٨.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٤/ ٢٧٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

معرفتها، مُعرضًا عنها، ولم يخب خيبة يسيرة بل جليلة جدّاً)[1].

إلا أنّ مبدأ الهُويّة آنف الذكر لا يطّرد عند ابن حزم إلّا في الطبيعيات، ومصداق ذلك قوله: (وقد بيّنا أن حقيقة العقل إنَّما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواسِّ وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم، وأنَّ الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنّار على معصيته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيّفيّات كل ذلك فقط)[2].

فقد استثنى أبو محمد دور العقل بأوليّاته – ومنها مبدأ الهُويّة – أن يكون مميّزاً بحسٍّ أو فهمٍ أو تصحيحٍ للشرائع دون دليل من كتاب أو سنة أو إجماع؛ وذلك بناء على موقفه من إنكار القياسِّ مما ليس له علة منصوصة، فخالف الجمهور، وحجّر واسعاً. وسَبَبُ وقوعه في ذلك مقدماتٌ منطقيّةٌ ركن إليها، تأتي مناقشتها في موضع آخر من هذا البحث.

وأمّا القانون الآخر من قوانين الفكر – **وهو مبدأ السببية** – فقد حظي بنصيب وافر من التقعيد والتطبيق في منهاج ابن حزم المعرفي، فهو يعدُّه قاعدة من قواعد العقول وبديهياتها في تحقيق المعرفة التي يجدها الطفل في مراحل تكوينه الأولى، وفي ذلك يقول: (... ومنها علمه (=الطفل) بأنَّه لا يكون فعلٌ إلا لفاعل؛ فإنَّه إذا رأى شيئاً قال: مَنْ عمل هذا، ولا يقنع ألبتة بأنَّه العمل دون عامل، وإذا رأى بيد آخر شيئاً قال: من أعطاك هذا...)[3].

(١) التقريب، لابن حزم، ص٣

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣١.

(٣) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفي باب التطبيق لهذا المبدأ، فإنّك تجد أبا محمد يستدل بصنعة العالَم على صانعه، وهذا استدلال مباشر وفق مبدأ السببية؛ حيثُ إنَّ العالم بما فيه من تراكيب وصنعة تقتضي أنَّ له صانعاً ضرورة[1] بمعنى: أنَّ كل مُحدَث لا بد له من مُحدِث يفتقرُ إليه ويحتاجُ له، وهو بارئُه وخالقُه، وهو الذي يُعبرُ عنه ابن حزم بقوله: (الاستدلال على الصانع للأشياء بصنعته)[2].

وقد أصاب أبو محمد الحق من أقرب طريق عند استدلاله بالحدوث على المحدث والذي يقضي بأنَّه لا فعلَ إلا لفاعلٍ، وهذه طريقة القرآن في الاستدلال على وجود الله تعالى.

وقد أشاد **ابن تيمية** بحذاق النظار الذين سلكوا مسلك القرآن ممن وافق ابن حزم وغيره، من حيث استثمارهم مبدأ السببية في الاستدلال على وجود الصانع بحدوث مصنوعاته، وأنَّ الحوادثَ تفتقر في حدوثها إلى محدث على وجه الضرورة[3].

وأمّا في مجادلة المخالفين من الملل الأخرى فإنَّ ابن حزم يحشد البراهين المتنوعة، ضامّاً إليها مبدأ السببيّة ومبدأ الهُويّة؛ للبرهنة على حدوث العالم وأنَّ له مُحدِثاً. ومن عاب عليه هذا التطويل فإنّي أظنه لم يقف له على النصِّ السابق، والذى وافق فيه مسلك القرآن في الاستدلال على حدوث العالم، فابن حزم يراعي حال المخاطَب، فيختار له ما يناسبه من الدلائل البرهانية التي توصله للحق أيّاً كان الطريق المسلوك.

وهذه المراعاة التي احتسبها ابن حزم، هي عملٌ بمنهج القرآن في الجدل؛ لتقويم من اعوجت فطرهم من منكري الخالق[4].

---

(١) انظر: الدُّرة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص ٢٧٦.

(٢) رسائل ابن حزم، ٤/ ٧٥.

(٣) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٤/ ١٧٦.

(٤) انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، لأحمد الحمد، ص١٣٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومن تلك الآيات التي تستثير المبدأ السببي حتى يكون ماثلًا أمام صاحبه؛ قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور:٣٥]؛ حيثُ ترتكزُ دلالةُ الآيةِ في إثباتِ الخالقِ على فطرةِ العقلِ، فمحال على فطرةِ العقلِ أن تقبلَ خلقهم من غير خالق؛ إذْ عدمُ العلةِ معَ وجودِ المعلولِ من المحالِ عقلاً، ومحالٌ على فطرةِ العقلِ – كذلك – أن يكونوا خالقين لأنفسِهم؛ إذْ لا يمكنُ أن تكونَ العلةُ هي المعلول؛ فيتحصّل أنَّ اللهَ خالقُ كل شيء.

ويحسن سَوْق ما قرره ابن حزم في بيان معنى الآية السابقة؛ فبه يتضح حُسْن فهم ابن حزم للبراهين الفطريّة المستعملة في القرآن وتوافقها مع ضرورة البرهان؛ إذ قال بعد البرهنة على تناهي العدد بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الجن:٢٨]:

(... فقد ثبت بكل ما ذكرنا أنَّ العالمَ ذو أولٍ، وإذا كان ذا أولٍ فلا بد ضرورةً من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها، وهي:

إمّا أن يكون أحدث ذاته، وإمّا أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره وبغير أن يحدث هو نفسه، وإمّا أن يكون أحدثه غيره، فإن كان هو أحدث ذاته؛ فلا يخلو من أحد أربعة وجوه لا خامس لها، وهي:

إما أن يكون أحدث ذاته وهو معدوم وهي موجودة، أو أحدث ذاته وهو موجود وهي معدومة، أو أحدثها وكلاهما موجود، أو أحدثها وكلاهما معدوم، وكل هذه الأربعة الأوجه محال ممتنع لا سبيل إلى شيء منها؛ لأنَّ الشيء وذاته هي هو وهو هي، وكل ما ذكرنا من الوجوه يوجب أن يكون الشيء غير ذاته؛ وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحسِّ، فهذا وجهٌ قد بطل.

ثم نقول: وإن كان خرج عن العدم إلى الوجود بغير أن يخرج هو ذاته أو يخرجه غيره فهذا أيضاً محال؛ لأنَّه لا حال أولى بخروجه إلى الوجود من حال أخرى، ولا حال أصلاً هنالك، فإذاً لا سبيل إلى خروجه، وخروجه مُشاهدٌ متيقنٌ، فحال الخروج غير حال اللاخروج، وحال الخروج هي علة كونه، وهذا لازم في تلك الحال؛ أعني:

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أنَّ حال الخروج يلزم في حدوثها مثل ما لزم في حدوث العالَم من أن تكون أخرجت نفسها، أو أخرجها غيرها، أو خرجت بغير هذين الوجهين... فإذا قد بطل أن يخرج العالَم بنفسه، وبطل أن يخرج دون أن يخرجه غيره، فقد ثبت الوجه الثالث ضرورةً؛ إذ لم يبق غيره ألبتة، فلا بد من صحته؛ وهو أن العالَم أخرجه غيره من العدم إلى الوجود)[1].

يلاحظ أنّ ابن حزم بعد ما أثبت أوّليّة العالَم وبدايته بما لا جدال في صحته؛ بدأ في ذكر القسمة العقليّة لحدوثه؛ فحَصَرَها في ثلاثة أوجه، أبطل حكم اثنين منها بتفريع عقلي آخر على الاحتمال الأول، وذلك بإيراد أربعة أوجه كلها ممتنعة عقلاً، بناءً على أنَّ الشيءَ وذاته؛ شيء واحد (= قانون الهُويّة) الذي يقضي بأنَّ كل شيء له ذاتية خاصة لا تتغير، فالشيء دائماً هو هو (أ هو أ)، فالهُويّة تفترض ثبات الشيء على حقيقته التي هو عليها، وهذا لا يستقيم والأوجه التي ذكرها ابن حزم على الاحتمال الأول؛ إذ موجب فرض الاحتمالات الأربعة يقضي بكون الشيء هو غير ذاته، ولمّا لم يكن كذلك بنظر ابن حزم؛ بطلت تلك الاحتمالات، فلا حقيقة لكون العالَم - وغيره من بقية الأجزاء - مُحدِثاً لذاته. ويبقى الاحتمال الثاني؛ وهو أن يكون العالَم حادثاً بلا مُحدِث؛ وهذا مناقض لمبدأ السببية؛ المبدأ العقلي الذي يقضي بعدم تصوّر وجود معلول بلا علة؛ وذلك لعلة تلازم معنى المعلول لمعنى العلة؛ وعليه: يبطل الاحتمال الثاني بطلاناً ضرورياً، وينحصر الحق ضرورةً في أنَّ العالَم بما فيه من أجزاء قد أخرجه غيره من العدم إلى الوجود.

وفي مبحث الماهيّة والوجود وما يدل عليه عند ابن حزم من أنّ الشيءَ وذاتَه شيءٌ واحدٌ، وذاتٌ واحدةٌ في الخارجِ، وأنَّ الثنائية بينهما منتفية= يثبت ابن حزم من خلال هذا المبدأ بطلان دعوى المخالف في كون الشيء مُحدِثاً لنفسه؛ إذ بداهة الوجود تدل على حقيقته بذاته وماهيّته، فهما في الحقيقة شيء واحد، بل إنَّ من أثبت خلاف

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ٢٤. وانظر: رسائل ابن حزم، ٤/ ٥٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ذلك فقد جاء بالمحال الذي لا يمكن تصوّره.

وفي ذلك يقول أبو محمد: (... وهذا من جهلهم بحدود الكلام وبمواقع الأسماء على المسميّات، إذ مائية (=ماهية) الشيء: إنَّما هي الجواب في سؤال السائل بما هو؟ وهذا سؤال عن حقيقةِ الشيءِ وذاتِه، فَمَنْ أبطلَ المائيةَ؛ فقدْ أبطلَ حقيقةَ الشيءِ المسئولِ عنهُ بما هو)[1].

والحاصل، أنَّ استثمار ابن حزم لمبدأ السببية كان مُفعَّلًا في المعرفة؛ إذْ السببيةُ في حقيقتِها من البراهين الجامعة الموصلة للمعرفة، والمبطلة لدعوى المجادل في كون الشيء مُحدِثاً لنفسه.

وطريق الوصول لمبدأ السببيّة عند ابن حزم يبدأ ببرهان تناهي العالَم وأجزائه بالمشاهدةِ والحسِّ، والذي يفيد أوليّته لا قِدَمه؛ إذْ كل شيء عند الله تعالى بمقدار، وإذا كان العالَم ذا أول؛ فإنَّ له بداية، وما كان كذلك فلا بد له من مُحدِث أحدثه؛ فكان العالَم ممكناً من الممكنات العقليّة التي ثبتت عند ابن حزم وَفْقَ مبدأ السببية، وبرهان هذا في قوله: (... فإذا قدْ بطلَ أن يخرجَ العالَم بنفسِه، وبطلَ أن يخرجَ دون أن يُخْرِجَهُ غيرُه، فقدْ ثبتَ الوجه الثالث ضرورة؛ إذ لم يبقْ غيره ألبتة، فلا بد من صحته، وهو أنَّ العالَم أخرجه غيره من العدم إلى الوجود)[2].

ويتحصل مما سبق ذكره؛ أنَّ ابن حزم في البرهنةِ على وحدانيةِ الله تعالى قدْ اعتمدَ قوانينَ الفكرِ الأساسيةِ في تقريرِ إثباتِ الخالقِ وحدوثِ العالِم وإبطالِ قول المخالف، فجعل مبدأ الهُويّة، ومبدأ العِلّيّة من مرتكزاته التي يتكيءُ عليها في إثبات وجود الخالق سبحانه وتعالى.

(١) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٥- الصلة بين الحسِّ والعقلِ في العمليّةِ الإدراكية:

قضيّةُ عدمِ انفكاكِ الحسِّ عن العقلِ في العمليّةِ المعرفيّةِ؛ قضيّةٌ لها شأنها في المنهاج المعرفي عمومًا؛ حيثُ إنَّ الإدراكَ الحسّي لا يكون إدراكًا حسّيًّا بالمعنى المطلوب لمجردِ سلامةِ الحواسِّ ووجود المحسوس بهذا السذاجة، وإنَّما لا بد من توسط العقل في هذه العمليّة المعرفيّة؛ لتصبح إدراكًا حسيّا مُعتبرًا، (فالإدراك الحسيّ للأشياء ليس حسّيًا محضًا ولا عقليًّا محضًا، ولا وجود لمعرفة حسيّة مستقلة عن التصور العقليّ)[١]. كما أنَّه لا وجود لمعرفة عقليّة يمكن أن يتصورها العقل باستقلال عن الإدراك الحسّي، حاشا المعرفة العقليّة القبليّة؛ والممثلة في قوانين الفكر الثلاثة.

وتبدأُ مشكلةُ الفصلِ بين العقلِ والحسِّ في العمليّة المعرفيّة – عند من قال بهذا القول – من تسّمية العقل بالجوهر؛ لأنَّ القول بجوهريّته يجعل العقل ذاتًا مستقلة لا تحتاج إلى ذات أخرى تشاركها في الفعل الإدراكي، ولا يمكن مع القول باستقلال العقل – لكونه جوهرًا – عن الحسِّ؛ حصول المعرفة؛ ولذلك فإنّ القول بالفصل بين قوى الإدراك لا وجود له في حقيقة الأمر، بدليل الحسّ والعقل جميعًا[٢].

والقول بالفصلِ بين العقل والحسِّ في العملية الإدراكيّة قول لا يقوى على منع ما للعقل من صلة بالحسِّ في العملية الإدراكيّة؛ لأنَّ دعوى الفصل هذه لا يشهد لها الوحي المنزل، بل على العكس من ذلك تمامًا، إذ يدل الشاهد من النصِّ الشرعي على صلة العقلِ بالحسِّ أثرًا وتأثيرًا، وأنَّ الارتباطَ بينهما في الإدراكات المعرفيّة ارتباطٌ وثيقٌ لا يمكن الانفكاك عنه. وأوضح دليل على هذا قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [يونس:٤٢-٤٣].

---

(١) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٣٤١.

(٢) انظر: سؤال العمل، لطه عبد الرحمن، ص٦٥، ٦٩. وسيأتي التدليل على هذا من نصوص ابن حزم نفسه في ذيل هذا المطلب بإذنه تعالى.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وممّا ذكره ابن عاشور في تأويل الآية السابقة، قوله: (... ولما كان الغرض هنا التعجيب من حالهم؛ إذ لم يصلوا إلى الهدى، كان عدم فهمهم وعدم تبصرهم؛ كناية عن كونهم لا يعقلون وكونهم لا بصائر لهم. فمعنى لا يعقلون: ليس لهم إدراك العقول، أي ولو انضم إلى صممهم عدم عقولهم؛ فإنّ الأصم العاقل ربما تفرّس في مخاطبه واستدل بملامحه...)[1].

ووجه دلالة كلام ابن عاشور في هذا الصدد؛ وموطن الاستدلال منه= توقف سمعهم على الإدراك العقلي للمسّموع، إذ لو كان لهم عقول كما ينبغي؛ لأدركوا الخطاب ووصلوا إلى الهدى، ولمّا لم يكن لهم عقول يفقهون بها؛ لم يتحصلوا على هدي الخطاب النبويّ ممّا استمعوه من النبي ﷺ. فلو قيل: إنَّ الآية ليست دليلًا مباشرًا على مقصود مسألة الصلة بين الحسِّ والعقل في العمليّة الإدراكية؛ إذْ هي في معرض الحديث عن الهدى والضلال؛ لقيل : هذا صحيح من وجه، ولكنَّ الوجه الآخر؛ والذي يُفهم بالمخالفةِ أنَّ المهتدي لم يهتد إلى الطريق الصحيح إلا عبر هذا التأثير المتبادل بين الحسِّ من جهة والعقل من جهة أخرى؛ ولذلك يُعذر من تعطلت عنده هذه القوى، ويُرفع عنه الحرج.

وحاصل هذا، أنَّ الاستماع بنوعيه يتوقف على التأثير التبادلي بين الحسِّ والعقل، وبهذه الضميمة للقوى الإدراكيّة تحصل المعرفة وتتم على وجهها الصحيح.

وفي معنى الكلام السابق يقول طه عبد الرحمن: (ولا تقف صلة العقل بالحسِّ عند هذا الوجه من الارتباط - أي أثر العقل في الحس - بل تتعداه إلى حصول التفاعل بينهما، فكما أنَّ في الحسِّ عقلًا فكذلك في العقلِ حسٌّ... ومن المسلّم به أيضًا أنَّ الكليات العقليّة إنَّما تحصل بطريق التجريد من الجزئيات الحسيّة)[2].

وابن حزم على **وَفَاقٍ** في القولِ بالصلةِ بينَ الحسِّ والعقلِ وأنّهما متعاضدان، وأنَّ

(١) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ١١/ ٩٩.

(٢) سؤال العمل، لطه عبد الرحمن، ص٦٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الاتصال بينهما شرط لا يمكن التخلّي عنه في تمام المعرفة، وله في هذا الباب نصوصٌ جمّةٌ يمكنُ للباحثِ أن يستنبطَ من مضامينِها ما يتبيّنُ لهُ قدرَ التعاون بين قوى الإدراك الحسيّة والعقليّة في العمليّة المعرفيّة، ومن تلك النصوص قوله: (وحسُّ العقلِ شاهدٌ بالفرقِ بينَ ما يُخيّلُ إلى النائمِ وبينَ ما يُدْرِكُه المستيقظُ)[1].

وغاية ابن حزم في نصِّه السالف أنَّ ينبه إلى قضيّةِ التلازمِ بين الحسِّ والعقلِ، وأنَّه لا يمكنُ لحسِّ العقلِ أن يشهدَ بتمييزِهِ للفرقِ بينَ حال النائم والمستيقظ دون أن يتلقى العقلَ من قوى الإدراك الحسيّة مُعطيات يحكم من خلالها بالتفريق بين ما يُخيّل للنائم وما يدركه المستيقظ؛ ذلك لأنَّ حالَ النائمِ مع تلك المُعطيات يكون حالًا فيه من الغموض ما لا يوجد في حال اليقظة؛ إذْ وقعُ الانطباعِ الحسّيِّ في هذه الحال أشدُ أثرًا من الحالِ الأولى؛ لكونهِ مباشرًا. أمّا في حالةِ النّومِ فإنَّ الأثرَ مأخوذٌ مما عَلِقَ بالذاكرةِ من انطباعات قد مرَّ عليها زمنٌ أفقدَها شيئًا من وضوحِها.

وفي معنى التدليلِ على هذا التداخلِ المعرفي بينَ الحسِّ والعقلِ وتَمَثُّل ذلك في مبدأ السببية يقول أبو محمد: (وليس يمكن ألبتة في حسِّ العقل أن تكون هذه المختلفات المضبوطة ضبطًا لا تفاوت فيه من فعل طبيعة، ولا بد لها من صانعٍ قاصدٍ إلى صنعةِ كل ذلك)[2]. وهذا النصُّ، وإن كان في ظاهره يجلي معنى السببية؛ إلا أنَّ توضيح تداخل قوى الإدراك المعرفي بنوعيها الحسّيِّ والعقليِّ في التدليل، بهذا المبدأ، على حكمة الصانع في صنعته، وإرادته النافذة بأن تكون هذه المختلفات من الموجودات على هذا الصنع المُتقن الذي يبيّن وبضبطٍ تام مدى قدرته تعالى على خلقه= يشير إلى قضيةِ العلاقةِ بينَ الحسِّ والعقلِ؛ ومن ثمَّ فإنَّه لا يمكنُ في حسِّ العقلِ أن يحصلَ للمُدرِك ما أدرَكَهُ من دليل العناية الإلهي دون أن تتضافر قوى الإدراك في هذا البيان؛ إذْ لا يمكنُ الوصولُ إلى هذهِ الرتبةِ بالحسِّ وهو في حالةِ انفصالٍ عن العقلِ،

(١) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٤.

(٢) الفصل، لابن حزم، ١/ ٢٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

كما لا يمكنُ أن يتفردَ العقلُ بهذا التدبّرِ دون مدد الحسِّ له بتلك المعطيات.

وفي المعنى المقصود إليه من هذه الكلمات، وما فيه غنيّةٌ عن الشرح والبيان، يقول ابن حزم في توضيح القضيّة: (... وليس شيء من ذلك (= ما يعرض للحواسِّ من خطأ) بموجب بطلان صحة إدراك الحواسِّ، ولا صحة إدراك العقل الذي به علمت صحة ما أدركته الحواسُّ، ولولاه لم نعلم أصلًا، كما أنّ حواسَّ المجنونِ المطبقِ والمغشيِّ عليه لا يكادُ ينتفعُ بها...)[1].

فما يعرضُ للحواسِّ من خطأ أو غلط؛ لا يعني: بطلان صحة إدراكها؛ لأنَّ العقل - لفضله عليها - يصحح ما أدركته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلا نفع لنا بعقلٍ ليس له من الحواسِّ السليمة ما يجعلنا ننتفع به. وهذا هو المعنى الذي قرره ابن تيمية، من بعدُ، حينما ردَّ على قول من زعم (= ابن سينا[2]) أنَّ العقل يثبت موجودًا لا يمكن الإشارة إليه[3]؛ وفي هذا يقول: (العقل إنَّما يثبت أمورًا كليةً مطلقةً، لا يثبت شيئًا معينًا إلا بواسطة غيره؛ كالحسِّ)[4].

وكان تعليل ابن تيمية لنصِّه السابق من حيثُ إنَّ الرابطةَ بينَ الحسِّ والعقلِ في المعرفةِ لا تنفك؛ بليغًا جدًا، وفي هذا المعنى يقول: (ولهذا كان القياسُ العقليُّ المنطقيُّ لا ينتج، إنْ لم يكنْ فيه قضيةٌ كليةٌ، وإذا أردنا أن ندخل شيئًا من المعيّنات تحت القضايا الكلية؛ فلا بد من تصورٍ للمعيّنات غير التصور للقضايا الكلية)[5].

---

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٨.

(٢) أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، فيلسوف وطبيب، من مصنفاته: الشفاء، توفي سنة٤٢٨ للهجرة. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ١/ ٤٠.

(٣) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٣/ ١٤٧.

(٤) درء التعارض، لابن تيمية، ٣/ ١٤٧.

(٥) درء التعارض، لابن تيمية، ٣/ ١٤٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولك أن تلحظ بعد هذا كيف أنَّ الحسَّ والعقلَ - في المعرفة عند ابن حزم - يتعاضدان؛ وأنَّ هذا التداخل سببٌ في تمخض المعرفة. وعليه؛ ينبغي أن يُعلم - بعد التطواف مع ابن حزم في المعرفة الفطريّة - أنّ الفيلسوف الألماني كانط موافقٌ لابن حزم في نظريّة المعرفة؛ إذْ ابن حزم جاء بحل المعضلة الفلسفية التي أشكلت على الفلسفة الغربية الحديثة من زمن بعيد. فلم يكن كانط - في واقع الأمر - هو الأسبق في حل هذه المشكلة الفلسفية عند تشييده لفلسفته النقديّة[1]، وليس منفردًا بقبليّة المعرفة الموجودة في العقل الخالص على حدِّ قوله[2]، بل إنَّ ما تقدم ذكره عن ابن حزم كاف في البرهنة على تقدّم ابن حزم على كانط في هذه المعرفة، وفي غيرها من الجوانب الأخرى التي لها علاقة بما يُسمَّى: بالفلسفة النقدية.

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٢/ ٢٧٤.

(٢) انظر: كنط وفلسفته النظريّة، لمحمود فهمي زيدان، ص٦٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الثاني

المعرفة المكتسبة

ويشتمل على:

- أولاً: المعرفة التجريبيّة.
- ثانيًا: الوحي عند ابن حزم.
- ثالثًا: الإجماع عند ابن حزم.
- رابعًا: الدليل عند ابن حزم.

* * *** * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

المبحث الثاني: المعرفة المكتسبة

توطئة:

من أصول المعنى اللُغوي لمادة (ك س ب)؛ طَلَبَ، وجَمَعَ[1]. يقول ابن فارس في المعنى السابق: (الكاف، والسين، والباء أصلٌ صحيحٌ، وهو يدلُّ على ابتغاءٍ، وطلبٍ، وإصابةٍ)[2]. وفي التنزيل: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:٢٨٦]. وفي حديث عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: (إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَأَنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ)[3]. ومنه قول ابن حزم عند حديثه عن خَلْقِ الله لأفعال خلقه، وفي ذلك يقول: (...ولكن الحق الذي لا يجوز خلافه؛ هو: أنّها خلقٌ لله تعالى كسبٌ لنا، كما جاء في هدي الله الذي هو القرآن)[4].

فاجتمعت بهذا دلالة اللغة ودلالة القرآن ودلالة السنة على أنّ المعرفة المكتسبة تحتاج إلى بذل جهد في طلب تحققها. وبهذا؛ يتضح المعنى التركيبي للمعرفة المكتسبة، والذي يفيد: أنَّ هذه المعرفة مُبتغاة، ومطلوبة، ويُراد إصابتها. ولا يصل المكتسب إلى هذه المعرفة إلا بطلب الدليل لها. ودليلها معارف العقل القبليّة، أو ما سُمّي في هذا البحث بالأوليّات العقليّة التي تُعد أساسًا للمعرفة المكتسبة.

وفي معنى رجوع المعرفة المكتسبة – من حيث الثبوت والصحة، سواء كانت شرعيّة أو طبيعيّة – إلى المعارف الضروريّة يقول أبو محمد: (... واعلم أنَّه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان)[5].

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: (كَسَبَ).

(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (كَسَبَ).

(٣) سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، برقم: (٢١٣٧)، ٣/ ٢٦٩.

(٤) الفصل، لابن حزم، ٣/ ٤٨.

(٥) التقريب، لابن حزم، ص٢٠٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومقصد ابن حزم بنصِّه هذا؛ تساوي درجة البرهان للأحكام الشرعيّة والقضايا الطبيعيّة؛ لكونها تعود إلى مصحح واحد، ألا وهو قوانين العقل الاستدلاليّة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أولاً: المعرفة التجريبيّة:

يُقصد بالتجريب: الاختبار. وممّا ساقته المعاجم اللُغويّة في هذا المعنى: (وجَرَّبَهُ تَجْرِبَةً؛ اخْتَبَرَهُ)[1].

والمعرفة بالتجريب معرفة حسّيّة مكتسبة تُدرك قدرًا من الاتفاق بين الجزئيات، وينشأ عن هذا القدر نوعٌ من التشابه؛ فيكّون بدوره فكرة عامة في الذهن تعم كل الجزئيات بحكمها[2]. وهذا هو مفهومُ الاستقراءِ نفسِه الذي قال عنه الغزَّالي: (أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكمًا في تلك الجزئيات حُكم على ذلك الكلي به)[3].

وبناء على هذا المفهوم الاستقرائي؛ فإنَّ ابن حزم ينظرُ للمعرفةِ التجريبيةِ من جهةِ صدقِها بحسب نوع الاستقراء المعمول به فيها؛ فإن كان استقراءً تامًا قَبِلَهُ ورضي به، **وإن كان استقراءً ناقصًا فلا يقبله بإطلاق ولا يرفضه بإطلاق، وإنَّما يختبر حقيقته في نفس الأمر، فإن وجده يقينيًّا في نتائجه؛ اعتبره في المعرفة، وإن لم يجده كذلك؛ طرحه من غير اكتراث به.** ومن هنا؛ فإنَّ الاستقراء الناقص، عند أبي محمد، ينقسم إلى قسمين، **الأول**: استقراء ناقص مقبول، **والثاني**: استقراء ناقص مرفوض، وتفصيل القول في هذين النوعين سيأتي ذكره قريبًا في تضاعيف هذا المبحث بإذن الله تعالى.

والملاحظ في العمليّة الاستقرائية لظاهرة ما؛ أنَّ الحسَّ والعقل يتكاتفان في تحقيق الاستقراء لهذه الظاهرة، فالحسِّ يلاحظ، والعقل يحلل ويجرد؛ ووظيفة العقل هذه؛ هي التي قصدها ابن حزم في قوله: (... وقد قلنا: إنَّ العقل يوجب ولا بد معرفة

(١) القاموس المحيط، للفيروزبادي، مادة: (جرب).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ص١٠٨.

(٣) معيار العلم، للغزّالي، ص٣٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أشياء لا تُدرك بالحواسّ)[1]. ومقصود ابن حزم بمعرفة العقل التي لا تدركها الحواس؛ تلك المعرفة التي يتفرد بها العقل بما يختص به من معرفة دون غيره من حواس الإدراك الأخرى، فبالعقل يُقبلُ الدليل الاستقرائي لا بمجرد المشاهدة الحسيّة؛ ومع ذلك فإنَّ تنحيةَ الحسِّ عن هذه العمليّة الإدراكيّة لا يقصده أبو محمد؛ حيثُ لا يمكن للعقل أن يحصل على تلك المعرفة إلا بالثنائية الإدراكيّة ثم يكون العقل مرجحًا بعد ذلك؛ والثنائية بين الحس والعقل في التجربة التي يقول بها ابن حزم هي هي التي أشار إليها ابن تيمية في قوله: (لفظ التجربة يستعمل فيما جربه الإنسان بعقله وحسِّه، وإنْ لم يكن من مقدوراته؛ كما قد جربوا أنَّه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق)[2].

ومن موجبات العقل التي ألمح إليها ابن حزم في نصِّه السابق، وجعلها ظاهرةً على الحسِّ، وعاملًا محوريًا في المعرفة التجريبيّة؛ مبادئ العقل الفطريّة، كمبدأ الهُويّة، ومبدأ السببيّة؛ وهما قانونان عقليّان ضروريان وقبليّان قال بهما ابن حزم قبل أن يقول بهما أصحاب الاتجاه العقلي؛ كديكارت وغيره من الفلاسفة المحدثين[3].

وقول ابن حزم بهذه المعرفة القبليّة؛ والمتمثلة في هذه المبادئ؛ هو في حدِّ ذاته نقدٌ للاتجاه التجريبي ومن نحى نحو ذلك الاتجاه من فلاسفة التجريب؛ كجون لوك، وغيره من الفلاسفة المحدثين[4]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّه – أي: قول ابن حزم بالمعرفة القبليّة – يُعد أساسًا للفلسفةِ النقديِّة التي جمعت بين الاتجاهين (=العقلي & التجريبي) في المعرفة من قبل أن يبتكر كانط تلك الفلسفة النقديّة[5].

---

(١) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٢١.

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٩١.

(٣) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، لأحمد أمين، و زكي نجيب محمود،١/ ٧٨ ، ١/ ١٨٨.

(٤) انظر: المصدر السابق،١/ ١٣٥.

(٥) انظر: المصدر السابق،١/ ١٧٤ فما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهذه المبادئ الفطريّة التي اعتنى بها ابن حزم في المعرفة؛ هي من الأهميّة بمكان في سير التجربة من مبدأها إلى منتهاها[1].

وفي معنى ركون المعرفة التجريبيّة إلى مبادئ العقل الفطريّة؛ يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل: (... والرجحان واليقين في هذه التجربة (= الدود المتولّد من اللحم) لم يَتِمّا بمجرد مثول القضيّة للعيان؛ بل استمدّا براهينهما من قوانين العقل؛ فكل شرط للتجربة معرفة عقليّة؛ وإنَّما النتيجة أصبحت معرفة حسيّة استجدت للعقل، والتجربة كما تسير في نطاق إيجابيات الفكر؛ فهي أيضًا تسير في نطاق اطراده)[2].

وتنصيص ابن عقيل السابق على تحقق اليقين والرجحان في التجربة؛ هو زيادة بيان لماهية المعرفة التجريبية وكيفية سيرها عند ابن حزم، وهو كذلك مزيد إيضاح للعلاقة القائمة بين الحسِّ والعقل في تلك المعرفة؛ تلك العلاقة التلازميِّة التي لا يمكن فكَّها بأي شكل من الأشكال، فالحسُّ بأنواعه يُعد منفذًا للمعطيات الحسيّة التي تنقل الوجود الواقعي كما هو إلى الذات العارفة في صور جزئية يتفاعل معها العقل تفاعلًا عمليًّا؛ فيكوّن من خلالها معرفة للنفس على كيفية معينة بحسب ما يرد إليها من الواقع الخارجي من معطيات حسيّة.

وقد أدرجت المعرفة التجريبيّة لدى ابن حزم تحت باب المعرفة اليقينية؛ لتحقق اليقين في النوع الأوّل من أنواع الاستقراء (= الاستقراء التام)، والمذكور آنفًا بلا شرط إلا شرط الإحاطة، وكذلك لتحققه (= اليقين) في الطرف الآخر من قسمه الأول (= الاستقراء الناقص)؛ بشرط بلوغه القطع في المعرفة وفق مُرادات ابن حزم ومبرراته في ذلك النوع من الاستقراء.

(١) وقد أُفرد لها مزيد بحث في المعرفة انظر من هذا البحث، ...

(٢) المدخل عن نظريّة المعرفة (القسم الثاني)، لأبي عبد الرحمن بن عقيل، ص٣٥-٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

١- مفهوم الاستقراء ودوره في المعرفة التجريبيّة:

إذا كان الاستقراء **التام** عند ابن حزم يؤدي إلى اليقين، فكذلك هو مؤداه عند أرسطو؛ إذْ الاستقراء **الكامل** عند أرسطو يماثل القياس المنطقي من حيث درجة اليقين في المعرفة؛ بمعنى: أنَّ البرهنة بطريقة القياس المنطقي؛ والتي تبرهن ثبوت المحمول للموضوع على شكل جازم، تستوي هي والاستقراء التام الذي يبرهن ثبوت المحمول للموضوع بالإحاطة على درجة قاطعة(١).

وهذا الاتفاق الحاصل بين أرسطو وابن حزم في الاستقراء التام **لم يحدث صدفة هكذا**؛ وإنَّما يعود إلى القدر المشترك الذي اتفقا عليه في نظرية المعرفة؛ ألا وهو اليقين الذي يُعد ميسمَ النتيجةَ في المعرفة التجريبية من خلال الاستقراء الكامل. وفي معنى يقينيّة الاستقراء التام يقول أرسطو: (الاستقراء التام بوصفه مثلًا أعلى تجب محاولة الوصول إليه؛ لكي تكون المعرفة يقينيّة)(٢).

والباحث التجريبي أثناء بحثه لا يتخلّى عن الاستقراء؛ سواء كان استقراءً كاملًا أو ناقصًا؛ ذلك أنَّ الاستقراء أداة المعرفة التجريبيّة الرئيس، ولا يمكن للاستقراء أن يكشفَ حقيقةً ما ما لم يتناول هاته الحقيقة وفق أمرين متلازمين:

الأول: مبدأ السببيّة؛ لتعميم الحكم.

والثاني: مبدأ الاطّراد؛ للكشف عن العلة الجامعة.

ومفهوم الاستقراء كما يسمّيه الأوائل، أو القياس كما يسمّيه المسلمون -بحسب توصيف ابن حزم له-: (أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوعٌ واحدٌ أو جنسٌ واحدٌ، أو يحكم فيها بحكمٍ واحدٍ، فتجد في كل شخصٍ من أشخاص ذلك النّوع، أو

(١) انظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب، ص١٥٦. وانظر: الأسس المنطقيّة للاستقراء، لمحّمد باقر الصدر، ص١٥.

(٢) أرسطو، لبدوي، ص٨١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

في كل نوعٍ من أنواع ذلك الجنس صفةً قد لازمت كل شخصٍ مما تحت النّوع، أو كل نوعٍ تحت الجنس، أو كل واحدٍ من المحكوم فيهم)[1]، ثم يعترض ابن حزم على هذا البرهان ويرى أنَّه فاسدٌ **إلا في حال تحقق موجب العقل لتلك الصفة وأنَّها طبيعة في نوع الحالة المبحوثة**؛ ومن ثمَّ يكون الاستقراءُ طريقًا مقبولًا في المعرفة بعد أن يتحقق له موجب العقل هذا، وفي ذلك يقول: (... إلا أنَّه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد)[2].

ويُفهم من هذا أنَّه إذا كانت تلك الصفة قائمة عند المستقرئ على توهمه من غير موجب للعقلِ يدل على أنَّها كائنة في نوع الحالة المبحوثة؛ فليس الاستقراء – وهو بهذه المثابة – طريقًا للمعرفة. وفي ذلك المعنى يقول ابن حزم: (...بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النّوع خالياً من تلك الصفة)[3].

وحاصل هذه النصوص؛ أنَّ الاستقراء الذي سمّاه الأوائل بهذه التسمية لا يكون مقبولًا عند أبي محمد – سواء سُمّي استقراءً أو قياسًا– ما دامت الصفة الجامعة لتلك الأشخاص أو الأنواع لا يقتضيها العقل بحكم الضرورة، ولا تقتضيها الطبيعة بحكم خاصيّة الأشياء الذاتيّة؛ ذلك أنَّ خلوّها من هاتين الخصلتين؛ يقضي بفساد الاستقراء برهانيًّا عند أبي محمد؛ وهذا هو القسم الثاني من الاستقراء الناقص.

أما القسم المقبول من الاستقراء الناقص عند أبي محمد فقائم على تحقق تلك الصفة وفق موجب العقل في العملية الاستقرائية، والذي لا يُعلم لوجودها–في رأي ابن حزم – في نوع الحالة المبحوثة سببٌ؛ سوى (ثباتها (= الصفة) في النفس ضرورة

(١) التقريب، لابن حزم، ص١٦٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٦٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لا محيد عنها)[1].

ووصف الموصوف بصفةٍ ما، في نظر ابن حزم؛ لا يخلو من أمرين: **الأول**: إما أن تكون هذه الصفة من الصفات الضروريّة التي لا بد للموصوف أن يتصف بها أو أنَّه يفقد ماهيته في حال غيابها؛ كالتنفس لكل ذي روح. **والثاني**: إما أن تكون هذه الصفة من الصفات الإضافية التي لو لم تكن موجودةً فيه لما أثّرت في كيان الموصوف؛ كالمرارة للحيوان[2]. فالأمر الأول إذا تحقق؛ يكون الاستقراء مُعتبرًا وإنْ كان استقراءً ناقصًا، بينما الأمر الثاني لا يؤثر في اعتبار الاستقراء سواءٌ وُجِدت الصفةُ أم لم توجد.

ومن ثمَّ فإن ابن حزم ينظر إلى تلك الصفة الفاصلة نظرتين؛ **الأولى**: في كون الصفة موجودة، **والثانية**: في كون ماهية الشيء قائمةً عليها؛ وبهذا يكون الاستقراء الناقص في هذه الحالة مقبولًا في المعرفة. أمَّا إذا كانت تلك الصفةُ موجودةً إلا أنَّه لا أثر لها في ماهية الشيء؛ لكونها صفة إضافية؛ فلا يُقبل الاستقراءُ حينئذٍ.

والنتيجة اللازمة -في نظر ابن حزم- لتخلّف اقتضاء العقل لوجود تلك الصفة في الشيء المُستقرأ؛ عدم اعتبار الاستقراء؛ لأنَّ اعتباره في تلك الحال (تكهنٌ من المتحكّم به، وتخرّصٌ، وتسهّلٌ في الكذب، وقضاءٌ بغير علم، وغرورٌ للنّاس)[3].

وهذا نَبْذٌ من ابن حزم للمعرفة الظنيّة، والمتمثلة هنا في القسم الثاني من الاستقراء الناقص.

وابن حزم في نَبْذِهِ الاستقراء الناقص - في قسمه الثاني - يثير مشكلة الاستقراء التي تكْمن في مبرر هذا الانتقال، ما هو؟ ما الذي جعل القانون عامًا لحالات جزئية متعددة لم يقف الاستقراء عليها بعد؟ كيف يمكن القضاء بالتعميم وليس في مقدرتنا

(١) التقريب، لابن حزم، تحقيق التركماني، ص٥٥١.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥٣.

(٣) التقريب، لابن حزم، ص١٦٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تقصي جميع الحالات؟ وكيف يمكن القطع بالحكم ولا نصَّ ينصُّ على العلةِ الجامعةِ؟.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (... ولعمري! لو قدرنا على تقصّي تلك الأشخاص أوّلها عن آخرها حتّى نحيط علمًا بأنَّه لم يشذ عنّا منها واحدٌ، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها؛ لوجب أن نقضي بعمومها لها، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة؛ لقطعنا أنَّها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة)[1].

ومفهوم المخالفة لدلالة نصِّ ابن حزم السالف؛ أنَّ تحقق هاتين الخصلتين (=موجب العقل وطبيعة الشيء) أو إحداهما لتلك الصفة الجامعة لكل أشخاص ذلك النّوع أو أنواع ذلك الجنس؛ هو الذي يجعل ابن حزم يقبل الاستقراء بهذا المعنى، فإذا استطاع المستقرئ قراءة الأشخاص على وجه الإحاطة والاستيعاب؛ وجب تعميم الحكم على جميع الأشخاص؛ **وهذا هو الاستقراء التام**.

وإذا ظفر المستقرئ بصفة ملازمة لجميع الأشخاص اقتضتها ضرورة العقل؛ (كعلمنا يقينًا أنّ كل ذي روحٍ؛ فمتنفسٌ)[2]؛ عممنا الحكم على ما لم يتناوله الاستقراء، فإن هذا من البرهان المقبول في المعرفة عند ابن حزم، **وهذا هو الاستقراء الناقص في قسمه الأول**.

من أجل ذلك حذّرَ ابن حزم من السكونِ (إلى الاستقراءِ أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه. فإنْ لم يقدر؛ فلا يقطع بالحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يُدْرِك)[3].

وهنا يظهر تحذير ابن حزم من الأخذ بالاستقراء على وجه العموم، سواء كان استقراءً تامًا أو ناقصًا؛ **إلا بشرط تحقق الإحاطة في التام**؛ وهذا مأخوذ من قوله:

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٦٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه)[1]، **وشرط موجب العقل في الاستقراء الناقص**؛ وهو مأخوذٌ من قوله: (ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك)[2]. أي: ما أدرك بالعقل دون ما لم يدرك بالمشاهدة.

وتحذير ابن حزم من استقراءٍ هذه صفته إنَّما كان من أجل تجنب العمل بالقياس (الذي غرّ كثيرًا من النّاس)[3]؛ **ومن أجل قضيّة كبرى هي هاجس ابن حزم في المعرفة، وهي تمييزه بين اليقيني والظني في الحقل المعرفي من حيث القبول والرفض، فما كان يقينيًّا؛ قبل وما لا؛ فلا.**

والاستقراء الناقص في وصفه السابق؛ هو المسمّى عند الرازي بالاستقراء المظنون[4] وهو الذي لا يقبله أبو محمد؛ لأجل أن استنتاجه ظنيٌّ لا قطع فيه.

وابن حزم فيما ذهب إليه من رفضه للاستقراء المظنون لا يكترث بالمبدأ الأرسطي لتبرير الاستقراء القائل: أنّ الاتفاق (= الصدفة) لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا؛ ذلك أنَّ مجرد الوهم بتخلف الصفة الجامعة في نوع من الأنواع أو شخصٍ من الأشخاص، والتي لم تستقرأ بعد؛ يُخْرِجُ دليلَ الاستقراءِ من أن يكون برهانًا مُعترَفًا به في المعرفة.

وهو بهذا قد خالف أرسطو في بعض وجوه الاستقراء؛ ووجه مخالفته لأرسطو؛ أن منطق أرسطو لا يشترط الوقوف على السببيّة بعينها وإنَّما يكفيه العلم بالسببيّة على نحو العموم من غير تحديد لماهيّتها؛ فإذا توفر في الاستقراء، عند أرسطو، التشابهُ في الخصائص الأساسية للحالات المختبرة، وحصل له التماثل في ظروف الحالة المستقرأة

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٦٦.

(٤) انظر: المحصول، للرازي، ٦/ ٢١٧. وانظر: المستصفى، للغزّالي، ص١٠٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مكانًا أو زمانًا؛ يكون قد عرف السببيّة إجمالًا؛ ومن ثمَّ يكون الاستقراء مقبولًا عنده[1]. **بينما ابن حزم يشترط - كما في نصّه السابق - الوقوف على الصفة الملازمة لجميع الأشخاص والتي اقتضتها ضرورة العقل، بمعنى: أنَّه يشترط في قبول الاستقراء تعيين علة السببيّة نفسها، ولا يرضى بعموم معرفة السببيّة دون وضوح علّتها.**

وقد تقاطع موقف ابن حزم مع موقف باقر الصدر - **على وجهٍ مُجْمَلٍ ومع فارق الزمان والمرجعيات المنهجية** - من المبدأ الأرسطي الذي يقول: إن الاتفاق لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا؛ وبيان ذلك أن تقديم المبدأ الأرسطي هذا على أنَّه مبدأ عقلي قبلي لا يُسَلِّم به باقر الصدر؛ ذلك أنَّه على المنطق الأرسطي أن يحدد عدد المرّات التي يُنفى بها تكرار الصدفة النسبيّة؛ كي يكون المبدأ قبليًّا.

وفي بيان استحالة تحقق أن يكون المبدأ قبليًّا يطرح باقر الصدر سؤلات يقول فيها: (فهل ينفي تكرار الصدفة النسبيّة بالقدر الذي يستوعب كل عمر الطبيعة، ... أو ينفي تكرار الصدفة النسبيّة في مجال محدد كمجال التجارب التي يقوم بها شخص، أو التي تقع خلال فترة زمنيّة معيّنة)[2].

ومحور الحوار بينهما أنَّ أرسطو ينفي - بناء على مبدأه في الاستقراء - تتابع الصدفة النسبيّة، بينما باقر الصدر لا يمانع من حصول الصدفة نظرًا لطول مدة الاستقراء في عمر الطبيعة بماضيها وحاضرها ومستقبلها، ولصعوبة استبعاد احتمال حصول الصدفة لا سيّما ونحن لم نعاصر ما مضى، من جهة، ولا يمكن أن يتحقق لنا ذلك واقعًا من جهة أخرى؛ وهذا في حال جعل عمر الطبيعة ميدانًا للاستقراء[3]، أمَّا من جهة نفي تكرار الصدفة في مجال محدد، (فيبقى على المبدأ الأرسطي بعدُ أن يحدّدَ

(١) الاستقراء والمنطق الذاتي، ليحي محمد، ص٧٩- ٨٤.

(٢) الاستقراء، لباقر الصدر، ص٤٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٤٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ذلك العدد المعقول من التجارب والمشاهدات، الذي لا تتكرر الصدفة النسبيّة فيه باستمرار)[1].

وهنا يلتقي باقر الصدر مع ابن حزم في المأخذ الذي أُخذ على منطق أرسطو في تعميم الاستقراء الناقص مع أن الاحتمال قائم، وعدم التقصي والإحاطة متعذر، فالصدر ينفي أن يكون المبدأ القائل: إنّ الاتفاق لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا مبدأً قبليًّا، وابن حزم يرى ورود الوهم على هذا النوع من الاستقراء؛ ومن ثَمَّ **يبقى في دائرة المظنون المعرفي؛ فلا يُقبل حينئذٍ.**

وفي معنى الكلام السالف يقول باقر الصدر: (وهنا تكمن النقطة الجوهريّة في خلافنا مع المنطق الأرسطي؛ **لأننا نرى أنَّ المبدأ الذي ينفي تكرر الصدفة النسبيّة باستمرار ليس معرفة عقليّة قبليّة،** بل هو- إذا قبلناه - ليس، على أفضل تقدير، إلا نتاجَ استقراءٍ للطبيعة، كشف عن عدم تكرر الصدفة فيها على خط طويل، وإذا كان هذا المبدأ بنفسه مُعطىً استقرائيًا؛ فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي... فنحن هنا لا نريد أن نناقش المنطق الأرسطي في صدق المبدأ الذي ينفي تكرر الصدفة النسبيّة، **وإنَّما نريد أن نناقشه في الطابع العقلي لهذا المبدأ واعتباره معرفة قبليّة)**[2].

وإذا ما أراد الباحث أن يكشف مزيدًا من مواقف أبي محمد من الاستقراء ومدى صحة ما ذهب إليه من عدمه؛ فعليه أن يحاكم ابن حزم إلى حقيقة الاستقراء القائمة على السببيّة والاطّراد من خلال المنحى التالي.

(١) انظر: المصدر السابق، ص٤١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٢ - السببية والاطراد ودورهما في تكوين الاستقراء:

للسببيّة والاطراد دورهام في تكْوين الاستقراء؛ فالسببية من المبادئ العقليّة، ومن كبرى خصائص المبادئ العقليّة: الضرورة، والكليّة. وهاتان الصفتان بينهما تلازم؛ فلازم كون السببيّة ضروريّة؛ أن تكون كليّة؛ (لأنَّه إذا كان من الضروري أن يكون للحادث سببٌ فلا بد أن تكون تلك الضرورة العقليّة لمبدأ السببيّة مقتضيّة للكليّة التي هي أساس الاستقراء)[١].

والمعنى: أنَّ الضرورة طبيعة في المبدأ السببي، ولازم تلك الضرورة أن تكون عامّة في كل حدث؛ وهذا التعميم عاملٌ محوريٌّ في العمليّة الاستقرائية.

ويبقى ملحظ التفريق بين الكليّة السببية والكلية الاستقرائية؛ في نوع الكليّة، فالكليّة السببيّة عقليّة خالصة (=مرسلة)، والكليّة الاستقرائيّة موضوعيّة خالصة (=مقيّدة)، وبيان تقييدها: أنَّ الكليّة الاستقرائية الموضوعية تكون عقليّة من جهة تعميمها؛ لحاكم المبدأ السببي عليها، وهي كليّة استقرائية موضوعية خالصة من جهة اطراد علتها التجريبيّة.

وفي معنى الفرق بين الكلّيتين، يقول عبد الله القرني: (والفرق بين الكليّة السببية والكليّة الاستقرائية أنَّ الكليّة السببيّة مطلقة لا تختص بحادث دون آخر، بينما الكليّة الاستقرائية مختصة بما لشيء معين من خصائص ثابتة تقتضي الاطراد بين السبب والمسبب)[٢].

وقد عُلم فيما سبق بيانه من مباحث[٣] ما للمبدأ السببي من مكانة في المعرفة عند أبي محمد على وجه العموم، وقد تبيّن - أيضًا - احتفاؤه بمبدأ الهُويّة القائم على

(١) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٤٣٥

(٢) المصدر السابق، ص٤٣٦.

(٣) انظر: الأوليات العقليّة من هذا البحث.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

خصائص الأشياء الذاتية؛ والذي له صلة وثيقة بمبدأ الاطّراد بين السبب والمُسَبَّبِ، وهذه الصلة قائمة على هُوية السبب من جهة، وهُوية المُسَبَّبِ من جهة أخرى؛ وعندما تقترن تلك الهُويتان بقصد الحصول على هُوية أخرى مغايرة لتلك الهويتين؛ فإنَّه يُنظر إلى الهُوية الناتجة ومدى ثباتها في الواقع التجريبي، فإن اطردت؛ كان هذا الاطراد نافيًا للصدفة والاتفاق بحكم العقل وَفْقَ العمليّة التجريبيّة التي كشفت هذا الاطراد واقعًا مشاهدًا. وهذا الكشف التجريبي القائم على خصائص الأشياء الذاتية هو ركيزة من ركائز الاستقراء.

وفي معنى طبيعة العالم وقيامه على مبدأ الهُويّة وما هو عليه من خصائص ذاتية تميّز الموجودات بعضها عن بعض، يقول أبو محمد: (كل هذه الطبائع والعادات مخلوقة، خلقها الله ﷻ، فرتَّب الطبيعة على أنّها لا تستحيل أبدًا، ولا يمكن تبدُّلها عند كل ذي عقل؛ كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكنًا له التصرف في العلوم والصناعات إن لم يعترضه آفة، وطبيعة الحمير والبغال بأنَّه غير مُمْكنٍ منها ذلك، وكطبيعة البُرِّ أن لا ينبت شعيرًا ولا جوزًا، وهكذا كل ما في العالم)[1].

ونصُّ ابن حزمٍ هذا ليس قائمًا على الاستقراءِ العمليِّ لطبيعةِ العالم شيئًا فشيئًا حتى يصل إلى تعميم تلك الخصائص لكل أجزاء العالم من بُرٍ وشعيرٍ ونحوهما، وإنَّما هو قائم على استقراء معايشة، مبنيٍّ على موجب العقل الذي يقضي بأنَّ تلك الأشياء لها خصائصها الذاتيّة المحددة لهُويتها الشخصية من غير كشف مختبري لها. ومن ثمَّ ؛ فلقائل أن يقول – بناء على ما سبق –: إنَّ ابن حزم لا يوقن باطراد تمدد الحديد بالحرارة؛ لكون موجب العقل لا يقتضيه.

وهنا يؤخذ في الاعتبار موقف ابن حزم من الأشياء التي لا تكون داخلة في موجب العقل؛ كالحديد مثلًا، حيث يمكن أن يكون الحديد – عند أبي محمد – في

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ١٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

مصّاف المشاهدات التي طابعها الاطراد؛ كالمدّ والجزر وتأثيرهما على الدماغ والدم[١]، وفي تلك المشاهدات يقول ابن حزم: (ما كان من التجارب ظاهرًا إلى الحسِّ... فهو حق لا يدفعه ذو حسٍّ سليمٍ)[٢]، وقال في المعنى ذاته: (التجربة لا تصح إلا بتكرار موثوق بدوامه تضطر النفوس إلى الإقرار به)[٣]. **فاضطرار النفس شرطه الذي يسبر به الاستقراء ويفحصه من جهةِ القبولِ أو الردِّ**. وحالةُ الحديدِ ونحوها من الحالات التي لا يوجبها العقل؛ هي داخلة في قول ابن حزم: (... وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه؛ فإنَّا إن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده؛ لم نمنع منه)[٤]. وهذا النصُّ يشرح مقصود ابن حزم باضطرار النفس عند ديمومة النتيجة وأنَّ ذلك طبيعة في الشيء وَفْقَ موجب العقل واقتضائه. وعليه؛ فإنَّ معيار تعميم الحكم عند ابن حزم يرجع إلى العقل؛ وهذا ظاهرٌ من نصِّ قوله: (... إذا اقتضت طبيعة ما وجود شيء فيما هي فيه، وعلمنا ذلك بعقولنا، فإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء كحكمنا على ما شاهدناه منها)[٥].

وفي معنى القضاء الكلي للعقل عند نظره إلى تكرر النتائج الحسيّة لنتيجة ما يقول ابن تيمية: (فالقضاء الكلى الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحسِّ والعقل وهو التجربيات كما في اعتقاد حصول الشبع والري بما يعرف من المأكولات والمشروبات)[٦]، **وهنا يتفق ابن تيمية مع ابن حزم في يقينيّة الاستقراء الناقص**؛ لكونه مبنيًّا على قياس النوع الواحد؛ ولذلك فإنك تجد - عند المقارنة بين ابن حزم وغيره في

(١) انظر: المصدر السابق، ٥/ ١٤٩.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٥/ ١٤٩.

(٣) المصدر السابق، ٥/ ١٤٩.

(٤) رسائل ابن حزم، ٤/ ٣٠١.

(٥) المصدر السابق، ٤/ ٣٠٠.

(٦) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٣٨٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الاستقراء - في كثير من الحالات المستقرأة أنَّ ابن حزم يكون فيها على علم مسبق بتحقق وجود الصفة المؤثرة في العملية الاستقرائية وَفْقَ موجب العقل وطبيعة الشيء التي تجعل النتيجة مطردة في ثبات مستمر. ومن تلك الأمثلة؛ البُر ونتيجته؛ إذ البُر لا يخرج جوزًا؛ وإنَّما البُر يخرج بُرًا على الدوام من غير ما حاجة للكشف عن تلك الحقيقة، هذا من جهة، ومن جهة الحاجة إلى الكشف التجريبي؛ فإنَّه يفعّل تكرار التجربة تكرارًا تضطر النفس إلى التصديق باطراده واليقين به؛ كحالة الحديد التي لم تكن من موجبات العقل، وإنَّما كانت نتيجة لتكرار التجربة التي جعلت الاستقراء لتلك الحالة يقينيًّا.

بينما حقيقة الاستقراء عند بعض القائلين به تقوم على تكرار التجربة - كذلك - على أمر من الأمور لا علم لهم بخصائصه المُسبقة، وإنَّما جرى الاستقراء للتحقق من ثبات نتيجة ما خرجتْ وَفْقَ السببية، فإذا ما اطردت هذه النتيجة؛ فإنَّها تكشف لنا سرّ تلك العلاقة بين السبب والمُسَبَّبِ ، ومن ثَمَّ تعميم هذه العلاقة على بقيّة الحالات التي لم تُدرس بعد؛ فيكون ذلك استقراءً ناقصًا يفيد العلم. **وهم يتقاطعون مع ابن حزم في هذه الحالة؛ إلا أن شرط ابن حزم قائم على النوع**؛ بمعنى: أنّ تكون العمليّة الاستقرائية على نوعٍ واحدٍ لا على نوعٍ وُيقاس عليه نوعٌ آخر؛ لأنَّ اختلاف الأنواع هو في حقيقته اختلافٌ في الطبيعة. وفي هذا المعنى يقول: (لأن كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو)[1]. ومن ثمَّ يسهل على النفس الإقرار به؛ لكون طبيعته واحدة (= مبدأ الهُوية).

وهذا المعنى الذي نظَّرَ له ابن حزم هو نفس المعنى الذي أشار إليه ابن تيمية عند حديثه عن الاستقراء الناقص، وردِّه على المنطقيين من جهة تأكيده على قياس التمثيل الذي يثبت الحقائق من خلال فعل العقل - الذي هو من أعظم صفاته عند ابن

(١) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٤٦٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تيمية[1] - المعني بالتسوية بين المتماثلات؛ فيحقق بذلك القضايا الكلية من غير حاجة إلي القياس المنطقي (= قياس الشمول)، وفي ذلك المعنى يقول ابن تيمية: (إنَّ حكم الشيء حكمُ مثلِه؛ كما إذا عرفنا أنّ هذه النَّار محرقة علمنا أنَّ النَّار الغائبة محرقة؛ لأنَّها مثلها وحكمُ الشيء حكمُ مثله)[2]. وقياس التمثيل الذي مثّل له ابن تيمية بمثال النِّار يشمل قياس النوع الذي قال به ابن حزم وهو يفيد عند هذين الإمامين اليقين؛ وعليه فليس ابن حزم في مصّاف المناطقة الذين قال عنهم ابن تيمية: (... وهم يزعمون أنَّه لا يفيد اليقين بل الظن)[3].

ولكنَّ المُشكل عند ابن حزم في الاستقراء الناقص - الذي يقبله - يكمن في شقين:

الأول: المعرفة المسبقة لخاصيّة الشيء وموجب العقل في وجودها.

والثاني: في تكرار التجربة هذه؛ وتنصيص ابن حزم على اضطرار النفس للإقرار بهذا الاستقراء، والذي اشترطه في قبول الاستقراء الناقص؛ ووجه الإشكال في مدة التحقق؛ فمتى يحصل للنفس هذا الاضطرار؟ وهل يمكن تحديد عدد الحالات التي تم استقراؤها وتعيينها؛ كي نجزم أنَّه عند هذا الحدِّ تضطر النفس إلى الإقرار بهذا الاستقراء؟. لا سيما وابن تيمية يجعل (القضايا الظنيّة أصلها التجربيات...فإنَّ المراد أنَّه إذا استعمل الدواء الفلاني؛ وجد زوال المرض، أو حصل به ألم المرض، فوجود المرض بهذا ووجود زواله بهذا؛ هو من التجربيات)[4]، فكيف يجعل ابن حزم هذا القسم من الاستقراء الناقص مقبولًا عنده وهو- أي الاستقراء الناقص- من القضايا الظنيّة التي لا تتفق ومنهاجه في المعرفة؟.

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٣٧١.

(٢) المصدر السابق، ص١١٥. وانظر: درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ١٤٩.

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص١١٥.

(٤) المصدر السابق، ص٣٨٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وللجواب على هذا الإشكال بشقيه؛ فإنَّه ينبغي بسط القول في مبدأ الهُوية للشيء؛ سواء وقفنا على خصائصه في نفس الأمر أو لم نقف؛ فهو في النهاية الأساس الموضوعي للاستقراء الذي يُمَكْنُ المستقرئَ تحقيق الكليّة الاستقرائية من خلال النظر إلى جزئيات الحالة المبحوثة دون أن تكون علة الاطراد معلومة عنده، كما يقول ابن حزم؛ فيخرج منها بقانون عام يحكم بها على بقيّة الأجزاء التي لم تكن داخلة في موضوع تلك القراءة؛ فيُعمم وَفْقَ مبدأ السببية، ويُخصص وَفْقَ مبدأ الاطّراد، وهذا التعميم يعود في أصله إلى أنَّه لا يمكن أن تتكرر النتيجة في جلِّ الحالات دون أن تكون قائمة على صفة ثابتة اقتضت تعميم الحكم الاستقرائي لكل الحالات، حتى لو لم نعلم كنه العلة الجامعة ولا حقيقتها؛ إذْ مجرد الاطّراد في حدوث النتيجة على نسق معيّن؛ يفيد وجود علّة ثابتة لهذا الحدوث. وهنا يُمَحْصُ قول ابن حزم باضطرار النفس؛ هل كان محقًا في قوله هذا، أم لم يكن كذلك؟ ولا يكون التمحيص لابن حزم إلا بمحاكمته إلى المبدأ السببي كقانون عقلي خالص، ومبدأ الهُوية (=الاطّراد) كقانون كشفي بعدي؛ وهو يقرُّ بهذين القانونين. ووَفْقَ هذين المبدأين؛ فإن عدم إدراكنا لعلة الشيء لا يعني عدم وجودها، بل وجودها فيما لم يستقرأ؛ تَحْكُمُ به الضرورة السببيّة التي هي أصل الكليّة الاستقرائيّة كما تقدم بيانه. والدليل الاستقرائي يرجع، بحسب السببيّة والاطّراد، إلى المقدمات الأوليّة التي يقول بها ابن حزم نفسه، ووجه رجوعه يعود إلى أن ثبات النتيجة واطرادها على طول التجربة؛ دليلٌ يبرهن على القطعيّة والحتميّة لهذه النتيجة، متى ما توفرت نفس الظروف المحيطة بالقضيّة المستقرأة.

وعند هذا يكون ابن حزم محقًا في اشتراطه ضرورة النفس للتصديق بهذا الاستقراء؛ لقيامه على مبدأ السببية العام؛ ومن ثمَّ كان لزامًا على ابن حزم أن يعمم الحكم بهذا الدليل الاستقرائي الناقص، ويعتبره دليلًا مقبولًا يفيد العلم مع شرطه في ذلك.

ولكنك تعجب من ابن حزم في بعض تطبيقاته الاستقرائية التي لا تتفق ومنهجه الذي سبق ذكره في الاستقراء الناقص؛ ووجه العجب يظهر لك عندما تعلم

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أنَّ ابن حزم يعترف بالدليل الاستقرائي كدليل في كون العلوم الطبيّة صحيحة في ذاتها وفقًا لنتائجها المجرَّبة في مواجهة الأمراض وعلاجها بالأدوية، **مع أنَّه قد يَرِدُ على نوع من أنواع الأدوية؛ عدم الاطّراد في نتائجه مع بعض أفراد المرضى، ولا يمكن للنفسِ أن تضطرَ إلى الإقرار بتلك النتائج المترتبة على ذلك العلم**. ولا يكفي أن يُقال: إنَّها راجعة إلى أوائل العقل والحسِّ، مع ورود هذا الاحتمال الظنيّ الذي يخرق شرط ابن حزم في قبول الاستقراء الناقص. وفي معنى ما ذهب إليه ابن حزم فيما نحن بصدده من بيان خروج ابن حزم عن بعض تأصيلاته في الدليل الاستقرائي؛ فإنَّه يقول: (..وأمّا علم الطب فإلى مقدمات صححتها التجربة، أو ما بدا وظهر من قوى الأمراض وما يولّدها عن اضطراب المزاج، ومقابلة ذلك بقوى الأدوية؛ وذلك كله راجع إلى أوائل العقل والحسّ)[1].

وله في نفس المعنى السابق نصٌّ آخر لا يمكن أن يُصنفَ هذا النصُّ إلا أنَّه من الاستقراء الناقص الذي يتعذر لمتتبعه أن يشمل بتتبعه كل ما يندرج تحت الكلي من جزئياته الكثيرة، ولا يمكن للنفسِ أن تضطرَ للإقرار بنتائجه؛ ومع هذا قال به ابن حزم وقَبِلَهُ. وفي ذلك المعنى يقول: (وجدت المشاركين بأرواحهم أكثر من المشاركين بأموالهم، هذا شيء طال اختباري إياه، ولم أجدُ قط على طول التجربة سواه، فأعيتني معرفة العلة في ذلك حتى قدّرت أنّها طبيعة في البشر)[2].

فهذا نصٌّ يخبر فيه ابن حزم بمشكلة استقرائيّة طال اختباره لها، فالكلي في هذه القضيّة: جنس النّاس، وجزئيات القضيّة: أفراد النّاس جميعًا، والمشكلة التي يُرادُ التحقق من علّتها: تقديم الروح بالمشاركة على المال عند كثير من النّاس، وقد تم اختبار ابن حزم بعضًا من النّاس اختبارًا طويلًا، ألا أنّه لم يعرف العلة بعينها في تقديم المشاركة بالروح على المال، ومع ذلك حكم ابن حزم بحكمٍ عامٍ في القضيّة، يقضى فيه

(١) التقريب، لابن حزم، ٢٠٢.

(٢) الأخلاق والسير، لابن حزم، ص٧٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

بأنَّ هذا التقديم راجع - في تقديره الشخصي وليس بموجب العقل ولا اضطرار النفس - إلى أنّها طبيعة البشر؛ وهذا يعني أنَّ عدم المعرفة بِكُنْه العلة وماهيتها لا يبطل الاستقراء، وإنَّما ثبات النتيجة واطّرادها لكثيرٍ من النّاس في هذه المسألة نفسها؛ هو الذي يقضي بكليّة الاستقراء، حتى لو لم تضطر النفس إلى الإقرار بذلك من خلال تكرار التجربة؛ وهذا هو الاستقراء الناقص بعينه؛ الذي يُنتقل فيه من أحداث جزئيّة إلى قوانين كليّة. **وهو في هذا المثال يقول بالاستقراء الناقص من غيرِ شرطِ الموجب العقلي الذي يوجب الطبيعة**. وعليه؛ يكون خالف تقعيده في هذا التطبيق ووافق من قال بالاستقراء الناقص الذي اطردت نتيجته بالتجربة.

وبعد هذا العرض لبعض تطبيقات ابن حزم في الاستقراء الذي لا أرى أن ابن حزم وُفِّقَ في مواءمة تطبيقه تقعيده؛ فهل هناك تطبيقات أخرى انتظمت مع منهجه الذي أسسه في الاستقراء؟ **نعم**، له في هذا نصٌ قد ردَّ به على المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد، وهو نصٌّ يمكنُ أن يستثمرَ في تفسيرِ قضيةِ الاستقراءِ الناقصِ المفيدِ للقطعِ، والذي يُعَدُ دليلًا يقينيًّا[1] يُؤخذ به.

وفي هذا يقول أبو محمد: (وبالضرورة نعلم أنَّ ما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته؛ إذْ محال أن تكون نارٌ غير حارة، أو هواء راسبٌ بطبعه، أو إنسان صهّال بطبعه، وما أشبه هذا)[2].

فهذا النصُّ يُعد من الاستقراء الناقص؛ لتعذر استقراء ما يندرج تحت الجنس الأعلى من جزئيات، ومع ذلك فهو يفيدُ العلمَ بنصِّ قول ابن حزم: (وبالضرورة نعلم...)؛ حيث إنَّ الضرورة هذه هي شرطه الذي يتجاوز به الظن إلى اليقين في الاستقراء؛ ومن ثمَّ يكون الاستقراء الناقص على هذه الصورة؛ دليلًا معتبرًا.

---

(١) وهذا الدليل وما كان في معناه هو الذي حمل الباحث على جعل المعرفة التجريبيّة من ضمن المعارف المكتسبة التي تفيد اليقين.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٣/ ٥٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وإذا قيل: إنَّ ابن حزم يشترط في قبول الاستقراء الناقص أن تكون الصفة في تلك الجزئيات ممّا يقتضيه العقل؛ لقيل: وكذلك يقتضي العقل أنَّ الصفة موجودة فيما لم يستقرأ بعدُ؛ بناءً على تكرار النتيجة وثباتها في حالات عدة؛ ومن ثمَّ لا فرق يذكر بين اقتضاء العقل للصفة مباشرة، واقتضائه لها استقراءً.

وتجد أنَّ ابن حزم لا يُفعّل موجب العقل في الشرعيات كما يفعّله في الطبيعيات؛ حيث يُفرّق بين ما كان طبائعيًّا يُعلم بالحسِّ والعقلِ، وبين ما كان شرعيًّا لا يُعلم إلا بالنصِّ، وعلى ضوء هذا التفريق تتضح رؤية أبي محمد في أنّ الاستقراء الناقص لا يُطبق تطبيقًا حزميًّا إلا في الطبائع دون الشرائع، وبشرط المُقتضى العقلي لتلك الصفة(١).

وقاعدةُ تفريقِهِ بينَ الطبائعِ والشرائعِ قائمةٌ على أنَّ الطبائعَ مستقرةٌ على رتبةٍ واحدةٍ مُذ خلقها الله تعالى، أمَّا الشرائع فلا زال الله ينسخ شريعة بعد شريعة(٢)، وهذه قاعدة يجب الوقوف عندها وتأملها مَلَيًّا؛ إذا كانَ الباحثُ يريدُ الوصولَ إلى الحكمِ بطريقٍ يقينيٍّ كابن حزم، أمَّا طريق الظن الغالب فيمكن الوصول إلى الحكم به من غير المسلك الحزمي.

وابن حزم لا يتخذ طريق الظن الغالب في الشرعيات؛ ولذلك تجده يصف مَنْ لم يفرّق بين الطبائع والشرائع؛ بالجهل والغفلة في نصِّ قوله: (فصح أنَّ مَنْ شَبَّهَ الطبائعَ التي تُعلم بالحسِّ والعقلِ بالشرائعِ التي لا تُعلم إلا بالنصِّ، ولا مدخل للعقل ولا للحسِّ في تحريم شيءٍ منها ولا في إيجاب فرض منها، إلا بعد ورود النصّ بذلك؛ فهو غافلٌ جاهلٌ)(٣).

(١) سيأتي بإذن الله تعالى مزيد بسط لهذه المسألة في موقف ابن حزم من القياس الأصولي والذي له صلة بالاستقراء؛ فانظره من هذا البحث.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٤٧٠.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ٤٧٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثانيًا: الوحي عند ابن حزم:

توطئة:

الوحي معرفة مكتسبة من جهة، ومعرفة مختصَّة من جهة أخرى.

فأمّا كونه مُكتسبًا؛ فهذا عائدٌ إلى المُسلِّمين بثبوته، وذلك أنَّه ثبت عندهم بالدلائل العقليّة القطعيّة الراجعة لأوائل الحسِّ وبديهة العقل (=دلائل النبوّة)؛ وليس معنى الاكتساب المقصود هنا هو تلك الفكرة التي تَزَعَّمها السهروردي[1] ومَنْ تأثر به من فلاسفة التصوف الإشراقي، بل المقصود في هذا الصدد هو معرفة طرق ثبوت هذا الوحي والبرهنة عليه، لا اكتساب الوحي نفسه؛ فمن شاهد معجزة النبي ﷺ وأذعن لها؛ فقد ثبت له الوحي وسلّم به وَفْقَ هذا المعرفة الحسيّة، ومن لم يشاهد تلك المعجزة؛ فإنَّه سلّم بثبوت الوحي بناءً على المعرفة النقلية التي نقلت له وقوع تلك المعجزة نقلًا متواترًا.

وأمّا كون الوحي معرفةً مختصَّةً؛ فعائدٌ إلى اختصاص الله ﷻ به من يشاء من عباده؛ وهذا الاختصاص ينفي تحصيله اكتسابًا بالنسبة للنبيّ ﷺ فضلًا عن غيره، بل هو محضُ فضلٍ واصطفاءٍ من الله ﷻ لأنبيائه ورسله عليهم السلام، والله ﷻ يقول في هذا المعنى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام:١٢٤]، وهنا: يظهر الفرق الحاصل بين المعرفتين؛ وأنَّه راجعٌ إلى اعتبار صاحب النبوة في اصطفائه بهذه المعرفة، كجهة أولى، وراجعٌ إلى أتباعه المؤمنين بنبوّته، كجهة ثانيّة.

(١) انظر: أصول الفلسفة الإشراقيّة عند السهروردي، محمد علي أبو ريان، ص١٤٦، فما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

١- المدخل المفهومي للوحي:

وعندما يُتناول مفهوم الوحي في اللغة؛ فسنجد الجذر اللُّغوي لمادة (و ح ي)، عند ابن فارس: (أصلٌ يدلُّ على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء)[١]، ويأتي هذا الأصل بمعنى: الإشارة، والكتاب، والرسالة[٢]. وهو عند الراغب الإشارة ولكنها (الإشارة السريعة)[٣].

وفي معنى الخفاء الذي ذكره ابن فارس لهذا الأصل، ومعنى الإشارة التي قال بها الراغب؛ تجد اللفظتين السابقتين مجتمعتين في أصل الوحي عند ابن عاشور، حيث يقول: (وأصل الوحي: الإشارة الخفية، ومنه ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم:١١]، ويطلق على ما يجده المرء في نفسه دفعة كحصول معنى الكلام في نفس السامع)[٤].

والقرآن دل على هذا الأصل في قوله تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام:١٩]، ووجه دلالة القرآن على هذا الأصل ظاهرٌ في قول الطبري عند تفسيره لهذه الآية وأنَّها بمعنى: (أُلقي إليَّ (= الرسول ﷺ) بمجيء جِبْرِيلَ عليه السلام بِهِ إليَّ من عِنْدَ الله عز وجل)[٥].

والمتحقق من أصل مادة وحي - بالنظر إلى ما سبق تقريريه - أنّ الوحي لا يكون وحيًا - بالمعنى اللُّغوي- إلا إذا أُلقي ذلك الشيء على وجه الخفاء والسرعة.

وهذا الأصل يتناول ما أُطلق في بعض الآيات على بعض المخلوقات في كونه

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (وحي).

(٢) انظر: المصدر السابق، مادة: (وحي).

(٣) المفردات، للراغب، مادة: (وحي).

(٤) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢٦/ ١٤٢.

(٥) جامع البيان في تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري، ٥/ ٤٠٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تعالى أوحى إليهم وحيَ إلهام وفطرة[1]؛ كوحيه للنحل في قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [النحل:٦٨]، فهذا نوع من أنواع الوحي الذي يستوعبه الإطلاق اللُّغوي، ولا يكون كالوحي الذي خصَّ الله به الرسل عليهم السلام.

وأمَّا من جهة الشرع؛ فيصطلح على لفظة: (الوحي) على أنَّها (كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه)[2].

وهذا المعنى تجد دلالته في القرآن ماثلة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ ﴾ [الشورى:٥١].

فهذه الآية أتت ضمن سياق الآيات التي جاءت في صدِّ مزاعم المكذبين لنبوة محمدٍ بدعوى أنَّ محمدًا ﷺ لو كان مُرسلًا من ربه لأنزل الله معه ملائكة تنصره وتصدقه، أو أنزل كتابًا من السماء يلمسونه بأيديهم؛ فيكون شاهدًا لنبوته، ﷺ. وهي – أي: الآية – من سورة جاءت بكليتها في دحض مزاعم المكذبين وإثبات مصدريّة القرآن العظيم، وأنَّه وحيٌّ من رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلب محمدٍ ﷺ ليكون من المنذرين.

وفي الآية أيضًا بيانٌ من الله تعالى يجلي سنته في كيفيّة خطابه للمرسلين؛ حيث لا يعدو خطاب الله تعالى لرسله، عليهم السلام، ثلاثة أنحاء على وجه الحصر؛ بمعنى: أنَّه (دل ذلك على انتفاء أن يكون إبلاغ مراد الله تعالى لأمم الرسل بغير أحد هذه الأنواع الثلاثة)[3]. فما أراده الله تعالى بلاغًا للرسل لا يكون بغير أحد هذه الأوجه.

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢٦/ ١٤٢.

(٢) كشّاف اصطلاحات الفنون،

(٣) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢٦/ ١٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أيّ: أنَّ الأممَ تتلقى خطاب الله تعالى عن طريق الرسل، والرسول يتلقى الخطاب (بكلام يسمعه ولا يرى مصدره، أو بكلام يبلغه إليه الملك عن الله تعالى، أو بعلم يُلقى في نفس النبي يوقن بأنَّه مراد الله بعلم ضروري يجعله الله في نفسه)[1].

وفي المعنى السابق يقول ابن عاشور: (ومن لطائف نسج هذه الآية ترتيب ما دل على تكليم الله الرسل بدلالات؛ فجيء بالمصدر **أولًا** في قوله: إلا وحيًا، وجيء بما يشبه الجملة **ثانيًا** وهو قوله: من وراء حجاب، وجيء بالجملة الفعلية **ثالثًا** بقوله: أو يرسل رسولًا)[2].

وحقيقة المعنى الشرعي للوحي من خلال ما تقدم ذكره تنحصر في أمرين:

الأول: كونه كلامًا؛ لا يُرى مصدره في حينٍ، تارة، ودليله (= من وراء حجاب)، ويُرى مصدره في حينٍ آخر، تارة أخرى، ودليله (= أو يرسل رسولًا).
والثاني: كونه إلهامًا؛ يُلقى في قلب النبيِّ ﷺ إلقاءً، تارة ثالثة، ودليله: (=إلا وحيًا).

(١) المصدر السابق، ٢٦/ ١٤٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٢٦/ ١٤٢ وما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

٢- مفهوم الوحي عند ابن حزم:

حقيقة الوحي عند ابن حزم – كما هو عند أهل السنة – ليس هو من باب الإلهام، ولا من باب الظنِّ والتوهم، ولا من باب الكهانة، ولا من باب استراق الشياطين السمع، ولا من باب الرؤيا[١]؛ بل (الوحي الذي هو: **النبوّة**؛ قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحي إليه بما يعلّمه به، ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة، يحْدثُ الله ﷻ لمن أوحى به إليه علمًا ضرورياً بصحة ما أوحى به؛ كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله سواء، لا مجال للشك في شيءٍ منه، إمَّا بمجيء الملك به إليه، وإمَّا بخطاب يخاطب به في نفسه؛ وهو تعليم من الله تعالى لمن يُعَلَّمه دون وساطة مُعلَّم)[٢].

وهذا النصُّ تناول تعريف الوحي، وطبيعة المعرفة به عند الموحى إليه، وطرق تلقيه إليه.

ولا بدّ – عند الحديث عن مفهوم الوحي عند ابن حزم – من بيان مسمَّاه أولًا، وعلى أي شيء يطلق.

فالوحي عند أبي محمد قسمان: **أولهما**: الكتاب؛ وهو الوحي المَتْلُوّ، والسنة؛ ويسميها: الوحي غير المَتْلُوّ، أو الوحي المقروء الشامل للمتواتر والآحاد.

فالوحي المَتْلُوّ: (مؤلفٌ تأليفًا مُعجز النظام؛ وهو القرآن)[٣]، والوحي غير المَتْلُوّ: (وحيٌ مَرْويٌّ منقولٌ غير مؤلفٍ، ولا معجز النظام، ولا مَتْلُوّ، لكنّه مقروءٌ؛ وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبيّن عن الله ﷻ مراده منا)[٤].

---

(١) انظر: الفصل، لابن حزم، ٥/ ١٢.

(٢) المصدر السابق، ٥/ ١٢.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٩٣.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٩٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وكلاهما (متلوه، وغير متلوه؛ فهو من عند الله ﷻ)[1].

وعليه؛ فالكتاب والسنة (=الخبر الصحيح، المتواتر والآحاد) شيء واحدٌ من جهة المصدريّة، ومن جهة الحكم[2].

ودليل كون غير المتلو منه وحيًا؛ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم:٣]. ووجه دلالة الآية؛ أنَّها جاءت في وصف النبي ﷺ، فهو ﷺ لا يأتي بشيء من هوى نفسه، وإنَّما يبلّغ رسالة ربه.

وفي معنى تواتر الوحي - بشقيه - يقول أبو محمد: (فأمَّا القرآن فمنقول نقل الكواف والتواتر، وأمَّا السنّة فمنها ما جاء متواترًا، ومنها خبر الآحاد العَدْل عن مثله)[3].

وإذا حصل التسليم بقطعية ثبوت المتواتر من نصوص السنّة عند ابن حزم، فما موقفه من أحاديث الآحاد؟.

أحاديث الآحاد عند أبي محمد من المقبول القطعي الذي لا مرية فيه، وفي هذا المعنى يقول: (خبر الواحد العدل عن مثله مُبلغًا إلى رسول الله ﷺ: حقٌّ مقطوعٌ به، موجبٌ للعمل والعلم معًا)[4].

وقد أورد ابن حزم جملة من الأدلة العقليّة في البرهنة على حجية أحاديث الآحاد، حيث يرى أنَّها براهين ضروريّة لا محيد عنها[5]، كالتي استنبطها من قوله

(١) المصدر السابق، ١/ ٧٩.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٩٤.

(٣) النبذة، لابن حزم، ص٢٩.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٢٤.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١/ ١١١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ﴾ [الحجرات:٦]، الآية، مع النظر إلى آية النفرة للتفقه في الدين والمنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ١٢٢﴾ [التوبة:١٢٢]، الآية، ووجه الدلالة العقليّة - عنده - من هاتين الآيتين: أنَّ النافر للتفقه في الدين لا يخلو من أن يكون إمَّا فاسقًا، أو عدلًا؛ فإن كان فاسقًا فنحن مأمورون بنصِّ آية الحجرات من التثبت من خبره بدليل خارجي، وإن كان عدلًا؛ فهذا الذي أُمرنا بقبول نَذَارَتِهِ، ونذارتُه تتضمن شيئًا من وحي الله تعالى إمَّا آية أو حديث. هذا هو مقصود ابن حزم من مفهوم الآيتين معًا؛ حيث يرى أنّ الآيتين مقدمتان انتجتا (قبول خبر الواحد العدل دون الفاسق بضرورة البرهان)[١].

ويدلل ابن حزم على قبول خبر الواحد بأدلة كثيرة، ومنها عموم كلام رسول الله ﷺ؛ وأنَّه وحي من عند الله تعالى، وإذا كان كذلك؛ فلا شك أنَّه من الدين، وهو ذكرٌ منزل من عند الله تعالى قد تكفل بحفظه[٢]. وفي التنصيص على أنَّ السنة ذكرٌ كالقرآن تمامًا، يقول ابن حزم: (والذكرُ اسمٌ واقعٌ على كل ما أنزل الله على نبيه ﷺ من قرآن أو من سنة)[٣].

هذا من جهة الثبوت (=العلم)، أمَّا من جهة الدلالة (=العمل)؛ فيرى ابن حزم أنَّ العمل (بجميعها واجب؛ لأنَّ الأصل وجوب العمل بالسنن)[٤]. وأورد كذلك أدلة كثيرة[٥] في أنَّ كل كلام رسول الله ﷺ وحيٌ ودينٌ جاء من عند الله تعالى، والدليل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤﴾ [النجم:٣-٤].

---

(١) المصدر السابق، ١/ ١١٢. وانظر البراهين الأخرى: المصدر السابق، ١/ ١١٤ فما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ١٢١.

(٣) المصدر السابق، ١/ ١٢٢.

(٤) المصدر السابق، ١/ ١٢٠.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١/ ١٢٠، فما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وقد تفرد ابن حزم في تصنيفه قضايا المتواتر وخبر الآحاد عن المناطقة من جهتين؛ الجهة **الأولى**: أنَّه جعلهما (=المتواتر وخبر الآحاد) من قسم المعرفة الحسيّة، بينما المناطقة جعلوا هذين الصنفين من صنف القضايا المستقلة بذاتها[1]. والجهة **الثانيّة**: أن خبر الآحاد الذي لم يبلغ حد التواتر هو من الأخبار الصادقة اليقينيّة كما هو الحال في المتواتر.

وشاهدُ جَعْلِ ابن حزم الأخبار بشقيها من قسم الحسيّات؛ قوله: (... وفي القسم الثاني من هذين القسمين (=الحسيّات) تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة؛ كعلمنا أنّ الفيل موجود ولم نره)[2].

والذي قال به ابن حزم فيما يخصُّ أحاديث الآحاد؛ هو منهج أهل السنة؛ حيثُ يقبلونها ويوجبون العلم والعمل بها على تفصيلات عند المحدثين يطول ذكرها[3]. وقد اتفق ابن حزم في نصِّه السابق مع مضمون نصِّ قول الشافعي فيما يتعلق بالأخذ بخبر الآحاد، حيث جاء فيه: (إذَا حَدَّثَ الثِّقَةُ عن الثِّقَةِ حتى ينتهي إلى رسول اللهَّ ﷺ؛ فَهُوَ ثَابِتٌ عن رسول اللهَّ ﷺ)[4]، وبهذين النصين يُعلم يقينيّة أحاديث الآحاد من جهة الثبوت عند الشافعي، ومن جهة الثبوت والدلالة عند ابن حزم. بينما المتكلمون يرون ظنيّة ثبوتها، ومن ثمَّ لا تقبل في مسائل الاعتقاد إلا بشرط عدم معارضتها لحجج العقول. وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار[5]: (... إنْ كان مما طريقه

(١) انظر: أثر المنطق اليوناني، للسي محمد ص١١٠.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٥٧.

(٣) انظر: نزهة النظر، لابن قدامة، ص٥٨. وانظر: أخبار الآحاد في الحديث النبوي، لابن جبرين، ص١٨، ٧٣.

(٤) الأم، للشافعي، ٧/ ١٩١.

(٥) أبو الحسين، أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، يلقب بقاضي القضاة، ويمثل الحلقة الأخيرة في الاعتزال، من مصنفاته: المغني، توفي سنة ٤١٥ للهجرة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقًا لحجج العقول؛ قُبِلَ... وإنْ لم يكن موافقًا لها؛ فإنَّ الواجب أن يُرَدُّ ويحكم بأنَّ النبي ﷺ لم يقله)[1]. وبمثل هذا المعنى يقول الجويني[2]، وذلك عند مناقشته الصفات الفعليّة؛ كصفة النزول وغيرها من الصفات، وفي ذلك يقول: (... وأمَّا الآحاديث التي يتمسكون بها، فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغًا، لكنا نومئ إلى تأويل ما دُوِّنَ منها في الصحاح)[3].

وابن حزم يرى - بحسب قوله المذكور آنفًا - أن خبر الآحاد يفيد اليقين وهو معمول به في أصول الدين وفروعه لا فرق ألبتة، وعليه؛ يكون موقف ابن حزم من أحاديث الآحاد من جهة الثبوت والدلالة؛ ردًّا على قول المتكلمين، حيث يلزم من قولهم لوازم باطلة تقضي بردِّ جملة من أحاديث النبي ﷺ الصحيحة.

وبعد هذا كله؛ فإنَّ ابن حزم يستمسك بقطعية دلالة أحاديث الآحاد وأنَّها يقينيّة خلافًا لمن جعل دلالتها ظنيّة فقط.

فما وجه دلالتها اليقينيّة عند ابن حزم؟

وجه ذلك مبنيٌّ على العلم بثبوتها؛ حيث إنَّ قطعية الدلالة عند ابن حزم في المعرفة بعامةٍ؛ فرعٌ عن قطعية الثبوت، بمعنى: **أنَّه إذا ثبتت المعرفة ثبوتًا قطعيًا؛ وجب القطع بدلالتها**. ولذلك؛ لَمَّا ثبت العلم بأحاديث الآحاد، وأنَّها متصلة السند إلى رسول الله ﷺ؛ وجب الجزم بدلالتها اليقينيّة؛ لثبوتها اليقينيّ.

وفي هذا المعنى، وعند ردِّ ابن حزم على من قال: إنَّ خبر الواحد يوجب علمًا ظاهرًا؛ يقول: (وهذا كلام لا يعقل، وما علمنا علمًا ظاهرًا غير باطن، ولا علمًا باطنًا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٧٠.

(٢) أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، مبرّز في المذهب الأشعري، كان أستاذًا للغزالي، من مصنفاته: الإرشاد. توفي سنة ٤٧٨.

(٣) الإرشاد، للجويني، ص١٦١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

غير ظاهر. بل علمٌ تُيقَّنَ فهو ظاهرٌ إلى من علمه... وكل ظَنٍّ لم يُتيقن؛ فليس علمًا أصلًا، لا ظاهرًا ولا باطنًا، بل هو ضلالٌ وشكٌ وظنٌ)[1]. وهذا النصُّ ينسجم انسجامًا تامًا مع ظاهرية ابن حزم ونظريته في المعرفة؛ وعليه فإنَّ قول القائل: إنَّ آحاديث الآحاد حتى وإن ثبتت فهي ظنيّة؛ لا يستقيم وموقف ابن حزم من ثبوت آحاديث الآحاد؛ إذْ هي في حال ثبوتها عنده تكون يقينيّةً، وما عدا ذلك فيبقى شكٌ لا عبرة به في المعرفة.

والوحي المَتْلُوّ هو أصلُ الأصولِ؛ أي أنَّه الأساس في تأصيل الأصول الأخرى، ذلك أنَّ مادة (أصل) في المعاجم اللُغوية تفيد: أساس الشيء، وهو الذي ذكره ابن فارس[2] عند عرضه للمعاني التي تناولتها هذه المادة، وهو نفس قول الراغب[3]، حيث استدل الراغب على هذا الأصل بقوله تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾﴾ [إبراهيم:٢٤].

والمعنى سالف الذكر تجده منصوصًا عند أبي محمد في أكثر من موضع؛ عندما يعرّج على أقسام الأصول الموصلة للمعرفة النقليّة (= أحكام الديانة) في منهاجه.

وهذه الأصول محصورة في أربعة أصول كليّة لا خامس لها: **الكتاب، والسنة، والإجماع، والدليل**. وكلها راجعةٌ من جهة الثبوت إلى نص القرآن، فهو الذي أسسها، وهو الذي ألزمنا بطاعة الثلاثة منها (=الكتاب، والسنة، والإجماع) على حدٍّ سواء. ويَتْبعُ هذه الأصول الثلاثة ما تولّد عنها تولّدًا ضروريًا بفهم العقل مما هو في محيط الثلاثة وليس بخارجٍ عنها؛ وهو **الدليل**.

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٢٨.

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (أصل).

(٣) المفردات، للراغب، مادة: (أصل).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فأمَّا حصرها في الأربعة؛ فيؤخذ من قوله: (فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلًا إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة)[1]، وأمَّا عودتها إلى نصِّ القرآن فمن قوله: (وهي كلها راجعة إلى النصِّ)[2]، وأما تساويها على رتبة واحدة من حيث لزوم الطاعة؛ فمن قوله: (فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث (= الكتاب، والسنة، والإجماع) في وجوب طاعتها علينا)[3]، وأمَّا أن الثلاثة أنتجت مصدرًا رابعًا من مصادر التشريع؛ فمن قوله: (فوجدنا منها جملًا إذا اجتمعت؛ قام منها حكم منصوص على معناه (=الدليل) فكان ذلك كأنَّه وجه رابع، إلا أنَّه غير خارج عن الأصول الثلاثة التي ذكرنا)[4].

ويجمع ما تقدم ذكره آية في كتاب الله وَصَفَها ابن حزم بقوله: (الآية الجامعة لجميع الشرائع)[5]؛ وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء:٥٩]. ووجه كونها الآية الجامعة؛ ما تضمنته من الدلالة على الأصول الثلاثة، فالكتاب دليله قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾، والسنة دليلها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾، والإجماع دليله قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾. وبهذه الآية يتبيّن للناظر ثبوت حجيّة السنة والإجماع بالكتاب عند أبي محمد، وذلك بدليل قوله: (... لما بينا أنَّ القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع...)[6]. وهذه هي الأصول الكليّة الثابتة عند ابن حزم على وجه اليقين والقطع.

---

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٦٧.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٦٦.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٦٦.

(٥) المصدر السابق، ١/ ٩٤.

(٦) المصدر السابق، ١/ ٩٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومما يضاف إلى الآية الجامعة من كبرى يقينيات ابن حزم في الأصل المرجوع إليه والذي يعوّل عليها ابن حزم كثيرًا[1] في منهاجه؛ قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء:٦٥].

ومراد ابن حزم من هذه الآية الانقياد التام – ظاهرًا وباطنًا – لنصِّ الوحي المقدس وتجريد النفس من حظوظها وتفريغها من كل شيء لا يسير والتحاكم لله ولرسوله ﷺ، وهي دلالةُ تعظيمٍ وإجلالٍ وشدّةِ اتباعٍ من هذا **الإمام** للوحي المنزل.

وقد أشاد **الإمام** ابن تيمية بهذه السمة البارزة في الإمام ابن حزم، حيث يقول فيه: (وَيُوجَدُ فِي كُتُبِهِ مِنْ كَثْرَةِ الِاطِّلَاعِ عَلَى الْأَقْوَالِ، وَالْمَعْرِفَةِ بِالْأَحْوَالِ، وَالتَّعْظِيمِ لِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ، وَلِجَانِبِ الرِّسَالَةِ مَا لَا يَجْتَمِعُ مِثْلُهُ لِغَيْرِهِ)[2].

وفي معنى الآية يقول أبو محمد: (فنصَّ تعالى وأقسمَ بنفسِه أن لا يكون مؤمنًا إلا بتحكيم النبي ﷺ في كل ما عنَّ، ثم يسلّم بقلبه، ولا يجدُ في نفسِه حرجًا مما قضى)[3]. وابن حزم يأخذ الآية على ظاهرها؛ إذا لم يأتْ ما يصرف هذا الظاهر عن دلالته الأصليّة[4].

وقال في حق من مال عن دلالة الآية إلى قول فلان وفلان، ووجد في نفسه ميلًا عنها لغيرها؛ من قياس أو استحسان أو غيره؛ (فليعلم أنَّ الله تعالى قدْ أقسمَ، وقوله الحق، إنَّه ليس مؤمنًا، وصدق الله تعالى، وإذا لم يكن مؤمنًا؛ فهو كافر، ولا سبيل إلى قسم ثالث)[5].

---

(١) انظر في بيان كثرة استدلاله بهذه الآية: الفصل، لابن حزم، ٤/ ١٩.

(٢) الفتاوى، لابن تيمية، ٤/ ١٩-٢٠.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠٩، ٣/ ١٢٣،

(٤) انظر: المصدر السابق، ٣/ ١٣٨.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٩٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومن الآيات الكلية في منهج ابن حزم المعرفي؛ قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣]، وهي آية يصدّرها أبو محمد بحثه المعرفي[١]؛ لكي يدفع بها عن حمى الدين ثلاث قضايا؛ **التبديل، والتنقيص، والزيادة**، ومن ثمَّ ؛ يسلَم لنا ديننا يقينًا لا ظنيّة فيه، وحتى يبرهن، كذلك، على أنَّ الشريعةَ محكمةٌ وتامةٌ، فإذا استقر هذا الأصل؛ فحينئذٍ فإنَّه لا عبرة بمن ردَّ القول، عند التنازع، إلى **القياس** مثلًا؛ لكونه بفعله هذا قدْ ثلمَ كماليّةَ الدينِ المقررةِ بهذه الآية، وانتقصَ من المعرفة اليقيّنيّة شيئًا ما كان ينبغي له صنعه، ولجأ إلى المعرفة الظنيّة.

وليس هذا فحسب، بل الآية عند أبي محمد تدلُّ على أنَّ الرسول ﷺ مُبرأٌ من أن يأتي بوحي من عند نفسه[٢]، وحاشاه، وإنَّما يبلّغ ما أُنزل إليه من ربه. وهي كذلك؛ تدلُّ على أنَّ الوحي بشقيه بيّنٌ بيانًا واضحًا لا يحتاج إلى غيره – من رأي أو قياس... ونحوهما– في التوضيح والبيان[٣].

وصفوة القول؛ أنَّ الآيةَ دلت يقينًا لا مرية فيه على أنَّ الدين قد كَمُلَ؛ وكماليّته تمنع أيَّ أحدٍ من الزيادةِ فيه، والنقصِ منه، وتمنع كذلك من تبديله. وكماليّته، أيضًا، تحتّم علينا الأخذ عن الله تعالى، وعن رسوله ﷺ؛ لكونه المرسل من عند ربه، والمبلغ لرسالاته، وتحتّم علينا أن نستبين أمرنا منه لا من غيره.

وهي، أي الآية، دليل على إبطال القياس[٤] والرأي[٥]، ودليلٌ، أيضًا، على أنَّ الإجماع[٦] لا يكون إلا عن نصٍ. وهي دليلٌ على أنَّه من (المُحَالِ الْبَاطِلِ أَنْ يَكُونَ اللهُ

(١) انظر: المحلى، لابن حزم، ١/ ٢٦.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٣.

(٣) انظر: النبذة، لابن حزم، ١/ ١٦.

(٤) انظر: المصدر السابق، ١/ ٦٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١/ ٦٠.

(٦) انظر: المصدر السابق، ١/ ٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تَعَالَى يُعِيدُ النَّاسِخَ مَنْسُوخًا، وَالْمَنْسُوخَ نَاسِخًا، وَلاَ يُبَيِّنُ ذَلِكَ تِبْيَانًا لاَ إِشْكَالَ فِيهِ، إِذْ لَوْ كَانَ هَذَا؛ لَكَانَ الدِّينُ مُشْكِلاً غَيْرَ بَيِّنٍ، **نَاقِصًا غَيْرَ كَامِلٍ**)[1].

وفي المعنى السابق يقول أبو محمد: (... قد صح أنَّ الدينَ قدْ كَمُلَ بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، وإذْ قد صح ذلك؛ فقد بطل أن يُزاد فيه شيء، وصح أنّه كَمُلَ فقد اتفقنا أنَّه كله منصوص عليه من عند الله ﷻ، وإذا كان هو كذلك؛ فما كان من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبي ﷺ الذي يأتيه الوحي من عند الله، وإلا فمن نسب إلى الله تعالى أمرًا لم يأت به عن الله عهدٌ؛ فهو قائلٌ على الله تعالى ما لا علم له به)[2].

والقرآن عند ابن حزم كلام الله على الحقيقة، وهما (= أي القرآن وكلام الله) لفظان مختلفان بمعنى واحد، ويعبر بهما أو أحدهما عن[3]: المستقر في الصدور، والصوت المسموع، والمفهوم من صوت القارئ، والمصحف، وعلم الله، وما كان منه خاصًا بالعباد فيما له علاقة بما يعبر به عن القرآن من الصوت المسموع، والمصحف، والمفهوم من صوت القارئ، والمستقر في الصدور؛ فهو مخلوق[4].

فأما كون القرآن كلام الله على الحقيقة، فمأخوذٌ من قول ابن حزم: (والقرآن هو كلام الله ﷻ على الحقيقة بلا مجاز)[5]. وأما كونه المستقر في الصدور فمن قوله:

(١) المحلى، لابن حزم، ١/ ١٩٦.

(٢) انظر: النبذة، لابن حزم، ١/ ٢٠. وانظر: المحلى، لابن حزم، ١/ ٥٠.

(٣) انظر: الفصل، لابن حزم، ٣/ ٦.

(٤) انظر: الفصل، لابن حزم، ٣/ ٦. وانظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، لأحمد الحمد، ص٢٥١ وما بعدها.

(٥) الفصل، لابن حزم، ٣/ ٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(فالذي في الصدور هو القرآن وهو كلام الله على الحقيقة لا مجازا)[1]. وأما كونه الصوت المسموع فمن دلالة قوله تعالى حكاية عن الجن: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١﴾ [الجن:١]، ووجه دلالتها؛ تصديق: (مؤمني الجن في قولهم: إنَّا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد؛ فصح أنَّ المسموع وهو الصوت الملفوظ به؛ هو القرآن حقيقة، وهو كلام الله تعالى حقيقة)[2]. وأمَّا في المفهوم من صوت القارئ فيقول ابن حزم: (ويسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآنا وكلام الله على الحقيقة؛ فإذا فسرنا الزكاة المذكورة في القرآن والصلاة والحج وغير ذلك قلنا: في كل هذا كلام الله هو القرآن)[3]. وأمَّا كونه المصحف؛ فاستدل ابن حزم لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨﴾ [الواقعة:٧٧-٧٨].

ويرى ابن حزم أنَّ الله تعالى متصف بالكلام وأنَّه لا يزال متكلمًا، وفي هذا يقول: (وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته، ولا توجد صفاته إلا به ولا تبين منه؛ لأنَّه لم يزل متكلمًا كما أنّ قدرته لا تبين منه، لأنَّ الكلام لا يكون إلا من متكلم)[4].

ومجمل قول ابن حزم في مسألة الكلام يقرب كثيرًا من قول السلف[5]. ولكنَّ تفسيره لكلام الله تعالى بأنّه **علمه**، وعلمه ليس شيئًا غير ذاته؛ هو موطنُ خللٍ كبيرٍ جدًا في باب الصفات؛ إذْ نتيجة قوله تؤدي إلى؛ تجريد الذات عن الصفات، وقد وقع فيما وقع فيه من التأويل بممارسة لغوية تارةً، وفلسفة منطقية تارةً أخرى، وهو لا يبرح أن يستدل بجزءِ آيةِ قولهِ تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]؛ حتى ينفي أيَّ وجه شبه للمخلوق بالخالق، وهذا النفي تناول حتى القدر المشترك الذي لم أرَ ابن حزم

(١) المصدر السابق، ٣/ ٦.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٥.

(٣) المصدر السابق، ٣/ ٥.

(٤) الأصول والفروع، لابن حزم، ص٢٥٥.

(٥) انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص٢٥٧ وما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يوليه أي عناية؛ مما حدى به أن يكون حرفيًّا ظاهريًّا بامتيازٍ في هذا الجانب؛ ومن ذلك قوله: (وأما نحن فلولا النصُّ الواردُ بعليمٍ، وقديرٍ، وعالمِ الغيبِ والشهادةِ، وقادر على أن يخلق مثلهم، والحي؛ لما جاز أن يُسمّى الله تعالى بشيءٍ من هذا أصلاً، ولا يجوز أن يقال: حي بحياة ألبتة)[1]. ووجه حرفيته من هذا النصِّ؛ تقييده جواز تسمية الله بهذه الأسماء بورود النصِّ، إذْ لو لم يردْ نصٌّ بهذا لما جازتْ التسمية؛ **وهو محق في ذلك**، ولكنْ قوله: (ولا يجوز أن يقال: حي بحياة ألبتة)[2]؛ هو القول الذي لا مرية في بطلانه، وهو المنهج الذي نهجه في باب الصفات، والقول الذي يُطبّقه على العلم والسمع والبصر وسائر الصفات، وهنا يُقال لابن حزم نفس قولته للمخالف: (هذا ما لا يعقل ألبتة، ولا يعرف، ولا يتوهم)[3]، وهي عبارة قالها في معرض ردِّه على مَنْ قال له: (كيف يكون حي بلا حياة؟)[4]، فأجاب ابن حزم بقوله: (قلنا لهم: وكيف يكون حي غير حساس، ولا متحرك بإرادة، ولا ساكن بإرادة؟ هذا ما لا يعقل ألبتة ولا يعرف ولا يتوهم)[5]، فيقال له: فَعّل ظاهريتك الآن، وقف مع النصِّ حيثُ وقف، فالنصُّ جاء بالحي والسميع والبصير، ولم يأت بالحسّاس ولا المتحرك؛ فأنتَ أحقُ بقولك هذا ممن خالفك وأوردَ عليك استفهامه الإنكاري سالف الذكر.

ولذلك؛ كان ابن حزم في رأي ابن تيمية؛ في مصآفّ الجهميّة بجامع المبالغة في نفي الصفات والغلو في التشبيه[6]. وقد أورد أبو عبد الرحمن ابن عقيل المؤاخذة[7]

(١) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١١٤.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ١١٤.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ١١٤.

(٤) المصدر السابق، ٢/ ١١٤.

(٥) المصدر السابق، ٢/ ١١٤.

(٦) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ٢/ ٣٥٤.

(٧) انظر: ابن حزم خلال ألف عام، لأبي عبد الرحمن بن عقيل، ١/ ١٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

على مذهب ابن حزم في كلام الله تعالى، إلا أنَّه ذكر أن ابن تيمية يجعل مذهب ابن حزم في كلام الله أقرب إلى أهل السنة والجماعة من المذاهب المبتدعة الأخرى، ثم يقول أبو عبدالرحمن: (وكلام ابن حزم هنا من أخطائه في التطبيق لا في التأصيل)[1]. والحق أنَّ كلام ابن حزم في كلام الله خصوصًا وصفاته عمومًا؛ هو من أخطائه في التأصيل بلا شك.

وليس هذا الذي جعله يعطل الصفات فحسب؛ بل له نصٌّ آخر يتبيّن منه علةَ قولِهِ بهذه المقالة من وجه آخر؛ وهو منعه اشتقاق الأسماء من الصفات، وفي ذلك يقول: (... لأننا إنَّما أنكرنا قول: من قال: إنَّ أسماء الله تعالى مشتقة من صفات ذاته، فأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام أنَّها صفات، وعلى مَنْ أطلق إرادة وسمعًا وبصرًا وحياةً وأطلق أنَّها صفات فهذا الذي أنكرناه غاية الإنكار)[2].

وليس الذي ذهب إليه أحمد بن ناصر الحمد[3]، وتبعه عليه عبد الحق التركماني[4] من أنَّ ابن حزم حصل له اضطراب في الصفات، حيث يثبتها في مواضع متفرقة من كتبه وينفيها في أخري؛ قولًا صحيحًا؛ كما ظنّا في نصِّ ابن حزم الذي أورده عند كلامه على حديث النزول؛ حيثُ إنّهما أوردا النصَّ التالي؛ لأجل إثبات أنَّ ابن حزم قد أثبت صفة النزول في هذا النصِّ الذي يناقض قوله في مواطن آخر من مصنفاته، وفيه يقول ابن حزم: (ومن البرهان على أنَّه (= النزول) صفة فعل لا صفة ذات أنَّ رسول الله ﷺ علق التنزل المذكور بوقت محدد؛ فصح أنَّه فعلٌ محدثٌ في ذلك مفعول حينئذٍ)[5].

---

(١) المصدر السابق، ١/ ١٤٦.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٢/ ٩٥.

(٣) ابن حزم وموقفه من الإلهيات، لأحمد الحمد، ص٢٠٢- ٢٠٣.

(٤) انظر: الأصول والفروع، لابن حزم، بتحقيق: التركماني، ص٤٤.

(٥) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وليس فيما أورداه ما يدلُّ على أنَّ ابن حزم **في هذا النصِّ بالذات** قد أثبت الصفة الفعلية لله تعالى؛ بدليل قول ابن حزم نفسه وقبل ذكره للنصِّ السابق: (وصح عن رسول الله ﷺ أنَّه أخبر أنّ الله تعالى ينزل كل ليلة إذا بقي ثلث الليل إلى سَمَاءِ الدُّنْيَا، قال أبو محمد: وهذا إنَّما هو فعلٌ يفعله الله تعالى في سَمَاءِ الدُّنْيَا من الفتح لقبول الدعاء، وأنَّ تلك الساعة من مظان القبول والإجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين، وهذا معهودٌ في اللغة تقول: نزل فلان عن حقه بمعنى: وهبه لي وتطوّل به علي...)[1].

وقوله: (إنَّما هو فعلٌ يفعله الله تعالى في سَمَاءِ الدُّنْيَا من الفتح لقبول الدعاء) دليلٌ واضحٌ على عدم إثباته للصفات الفعليّة.

والقصدُ؛ أنَّ ابن حزم كان مطّردًا في نفيه للصفات الفعليّة، ومخالفًا للقول الحق في هذه المسألة، وأمَّا حكاية الاضطراب في هذا الباب فإنَّها لا تثبت؛ لا سيّما في النصِّ المذكور الذي أورده الشيخان.

(١) المصدر السابق، ٢/ ١٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣- براهين ثبوت الوحي عند ابن حزم:

يتناول مصطلح البرهان عند ابن حزم ما كان معرفة أوليَّة؛ كبرهان الحسِّ وبديهية العقل، وما ينتج عنهما من مقدمات تمثلت في صحة التوحيد، وصحة النبوّة، وحدوث العالم، وما ثبت لنا بثبوت هذه المقدمات من قرآن، وسنة، وإجماع، وما تولّد عن هذه الأصول[1] من دليل عقلي يُعد البرهان الرابع من براهين المعرفة المكتسبة عند أبي محمد، وهذا على وجه الإجمال.

أما على وجه التفصيل، فالعقل ببدائيته شهد أنَّ الوحي من عند الله تعالى وَفْقَ البرهان الخارجي من جهة، والبرهان الداخلي من جهة أخرى؛ فتضافر البرهانان على مرجعيّة الوحي الإلهية.

فأمّا البرهان الخارجي على أنَّ الوحي من عند الله تعالى؛ فيكون بمعرفة العقل الفطريّة لوجود الخالق وكمال صفاته عند إدراك الخلق على ما هو عليه من الإتقان والحكمة وَفْقَ مبدأ السببية، إذْ لا يتشكل في العقل ألبتة أن يكون هذا الخلق من غير خالق، هذا **أولًا**. ثم عَرَفَ العقل بأوليته أنَّ محمدًا مرسلٌ من ربه؛ لدلائل المعجزة الحسيّة المتمثلة في خرق قانون الاطراد (=السنن الكونية)، وظهور المعجزة بتغير طبيعة الأشياء وخصائصها الذاتية؛ للدلالة على صدق نبوّته ﷺ من هذه الجهة، ومن جهة معنويّة أخرى تمثلت في شخصه الكريم ﷺ الذي لا يمكن أن يكون له هذا الخُلق العظيم إلا ويكون قد خُص بالنبوءة.

وهذه الدلائل العقلية الخارجية تلزم صاحبها الإقرار بالوحي والإذعان له، لاسيما وقد نقلت إلينا هذه الدلائل نقلًا متواترًا يوجب المعرفة اليقينية، وكذلك الوحي نفسه قد نُقل إلينا نقل الكافة عن الكافة نقلًا متواترًا يستحيل في العقل

(١) الأصل عند ابن حزم ما أدرك بأول العقل وبالحس، فتسمية ابن حزم هذه الأصول بالأصول له عمقه ودلالته المعرفيّة عنده. انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تواطئهم على الكذب في نقله؛ فأصبح العلم به علمًا يقينيًا لا شك فيه ولا ريب.

فتضمن البرهان الخارجي أساسين عقليين لإثبات النبوّة: **الأول**: دلالة المعجزة، **والثاني**: دلالة أحوال النبيّ ﷺ وشمائله الخُلقيّة.

فأمّا دلالة المعجزة فأشار إليها ابن حزم في أكثر من موضع وخاصّة عند حديثه عن أصول الأحكام والمعارف.

وفي هذا المعنى يقول: (... إنَّ بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة؛ علمنا صحة التوحيد، وصحة نبوة محمد ﷺ، وصدقه في كل ما قال، وأنَّ القرآن الذي أتى به هو عهد الله تعالى إلينا... وتيقنَّا صحة كل ما ذكر لنا ضرورةً ولا محيد للنفسِ عنها بما نقلته الكواف مما أظهر من المعجزات التي لا يقدر عليها إلا الخالق الأول تعالى، الشاهد لنبيه ﷺ بها على صحة ما أتى به عنه تعالى، فوجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه؛ فوجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه، من مدارك العقل والحواسِّ)[1].

فصحة النبوة متوقفة على صحة المعجزة، والمعجزة قد صحت بالمقدمات الضروريّة التي لا يمكن لعاقل أن ينكر ثبوت تلك المعجزات الحسّيّة التي لا يقدر على تكوينها بما هي عليه إلا الله تعالى، ومن ثمَّ يكون (التلازم بين وقوعها والدلالة على صدق النبيِّ ضروريًا)[2].

ولتوضيح هذا الإجمال في علاقة حصول المعجزة بالمقدمات الضرورية والتسليم بالوحي؛ فإنَّ ابن حزم في بنائهِ للبرهان يسند المعارف بعضها إلى بعض حتى يبلغ بها بديهية العقل وأوائل الحسِّ، ومن ذلك تشييده الإيمان بالسنة (=الوحي المقروء)، وإنَّها وحي من عند الله تعالى يجب اتباعه وفق الترتيب البرهاني المحكم؛ فيبدأ بتقرير ما جاء

(١) المصدر السابق، ١/ ٦٤.

(٢) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

في القرآن من وجوب طاعة الرسول ﷺ؛ لكون القرآن بذاته حجة يجب الانقياد لها كمعرفة شرعية (=المقدمة الأولى)، وهو، أي القرآن، ثابت بالبراهين والمعجزات النبويّة ثبوتًا ضروريًا في حين تنزله على النبي ﷺ، وثابت كذلك للمتأخرين عن ذلك العصر بنقل الكوّاف لتلك المعجزات ونقل القرآن نفسه(=المقدمة الثانية). ووجوب الانقياد للقرآن راجع إلى وجوب صدق نبوّة النبي ﷺ، ووجوب صدق نبوّة النبي ﷺ من وجوب صدق طاعة الخالق لهذا الكون، وهاتان القضيتان، أي صحة التوحيد، وصحة النبوة، قدْ ثبتتا لنا برجوعها إلى بديهيةِ العقلِ وأوائل الحسِّ؛ فهي في حقيقتها معرفة بعضها من بعض. وبهذا؛ يُبرهن عقليًا على أنّ السنة الصحيحة وحي من عند الله تعالى؛ لكون القرآن أوجب طاعة الرسول ﷺ.

وتفسير علاقة حصول المعجزة بالمقدمات الضرورية ومن ثمَّ التسليم بالوحي بعد ذلك؛ يرجع إلى الأصل الذي أصّله ابن حزم في طُرق العلم وتسلسلها، وهو متمثلٌ في قوله: (لا طريق إلى العلم أصلًا إلا من وجهين: **أحدهما**: ما أوجبته بديهةُ العقلِ وأوائلُ الحسِّ، **والثاني**: مقدمات راجعة إلى بديهةِ العقلِ وأوائلِ الحسِّ)[1].

والمقصود بالمقدمات ما يتناول: صحة التوحيد، وصحة النبوّة، فالوحدانية صحت بناءً على مبدأ السببية القاضي بأنَّه لا يمكن أن يكون هذا الوجود من غير موجد، والنبوّة صحت بناءً على خصائص الأشياء الذاتية (=مبدأ الهُوية)، والقاضي بأنَّه لا يمكن أن تنخرم السنن الكونيّة لشخص إلا وهو مؤيد من الله تعالى بالوحي والنبوّة.

وتلك الضرورة في دلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ عند ابن حزم؛ هي التي يقول فيها ابن تيمية: (دلالة المعجزة عل الصدق؛ دلالةٌ ضروريةٌ لا تحتاج إلى نظر؛ فإنَّ اقتران المعجزة بدعوى النبوّة؛ يوجب علمًا ضروريًا بأنَّ الله أظهرها لصدقه)[2].

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٦٤.

(٢) منهاج السنة، لابن تيمية، ٣/ ٥٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ودلالة المعجزة على صدق نبوة الأنبياء؛ قائمٌ على خصائص الأشياء الذاتيّة من جهة خروجها عن الرتبة التي كانت عليها إلى رتبة ليس لها قانون يجري ولا سنن تطرد، وهذا التغيّر في ذاتيات الأشياء وطبائعها التي خُلقت عليها هو معنى: تأثير قدرة الله في الكون وحصول الانخرام السنني فيه؛ لأجل تصديق النبيّ ﷺ في نبوّته. وهذه القضية هي عين كلام ابن حزم في ثبوت المعجزة؛ لتصديق مدعي النبوّة.

ولكنّه لمّا أتى إلى السحر نفى حقيقته، وجعله تخييلًا فقط[1]؛ لأنَّ إثبات حقيقة السحر، في نظره، ستجعل السحر والمعجزة يتقاطعان في نقطة تحوّل رتب الأشياء وطبائعها إلى غير ما هي عليه؛ وهي نقطة الالتقاء التي يلزم منها حصول الالتباس بمعجزات الأنبياء، فصح بذلك، عنده، أنَّ السحرَ لا حقيقة له؛ وعلل نفيه حقيقة السحر بقوله: (لأنَّ معجز الأنبياء هو خارج عن الرُّتَب، وعن طبائع كل ما في العالم، وعن بِنْية العالم، لا يجري شيء من ذلك على قانون، ولا على سَنَنٍ معلوم)[2]. وكذلك هي حقيقة معجز الأنبياء بالفعل؛ لأنَّ تحقق المعجز لو لم يكن على رتبة تخالف سنن الكون وقوانينه التي تسيّره (= الاطراد)؛ لما كان هناك تميّز بين المعجز وغيره من الخوارق الأخرى؛ كالسحر ونحوه، وهو الجانب الذي أصاب فيه ابن حزم من جهة كيفية تحقق المُعجز. **ولكنَّ ابن حزم لم يستثمر تأصيله هذا في إثبات المعجز إثباتًا صحيحًا بحيث يتم التفريق بين المعجز وغيره من الخوارق بملاحظة الاطراد؛ إذْ المعجز يحصل بطريق يخالف السببيّة، بينما غيره من الخوارق لا يحصل إلا وفق قوانين السببيّة المسّخرة للثقلين.** وآيةُ عدم توظيفه تأصيلَه في التفريق بين المعجز وغيره من الخوارق؛ تجدهُ في نصِّ قوله: (وإنَّما يلوح الفرق جدًا بين هذين السبيلين لأهل العلم؛ بحدود الأسماء والمسميات، وبطبائع العالم وانقسامه من مبدئه من أجناس إلى أنواعه

(١) انظر: الأصول والفروع، لابن حزم، ص٢٧٠.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

إلى أشخاصه وما هو عليه)[1]. وهو يريد من ذلك كله بيان طبيعة الأشياء، وأنَّها لا تستحيل في جوهرها الذاتي إلى شيء آخر إلا إذا كانت بفعل (خالقها؛ شهادة لرسله وأنبيائه، وفرقًا بين الصدق والكذب)[2]، وهذا الذي ذكره ابن حزم حقٌّ لا غبار عليه؛ إذْ تحقق المعجزة لا يتأتى لأحد صنعه؛ لكونه من خصائص الله المتعلقة بقدرته تعالى، ولا يكون هذا المعجز محكومًا بالسنن الجارية، بل له نمطُه المفارق للسنن، بينما السحر وما هو في حكمه لا يقع إلا وَفْقَ السنن الكونيّة المهيئة للثقلين، وخير مثال لبيان ذلك ؛ قصة موسى عليه السلام مع سحرة فرعون.

وليس الذي ذهب إليه ابن حزم هو الذي قال به المتكلمون من المعتزلةِ والأشعريِّةِ من كل وجه؛ ذلك أنَّ ابن حزم لا يجعل السحر من جنس المعجزة الذي (لا يقدر العباد على جنسه)[3].

بينما المعتزلة والأشاعرة جعلوا السحرَ والمعجزةَ من جنسٍ واحدٍ، وتحت مسمّى خوارق العادات، وهذا هو الجانب المتفق عليه بينهم من جهة، والمخالف لابن حزم من جهة أخرى، ثم اختلفوا في لازم هذا القول وما يترتب عليه من إشكال يكمن في معضلة التفريق بين دلالة المعجزة على النبوّة وغيرها من الخوارق وفي كونها جميعًا (=المعجزة + السحر + الكرامة) تحت مسمّى واحد، فكيف تكون كلها تحت مسمَّى واحد ثم تنفرد المعجزة بالتدليل على النبوّة؟[4].

ومن هنا نفى المعتزلة حقيقة السحر وقالوا: إنَّه مجرد تخييل، وبذلك اتفقوا مع ابن حزم في كون السحر تخييلًا. وعلل المعتزلة نفيهم السحر؛ بأنَّه يلزم من إثبات

(١) المصدر السابق، ٥/ ٤.

(٢) المصدر السابق، ٥/ ٥.

(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار، ١٥/ ٢٠٥.

(٤) النبوّات، لابن تيمية، ١/ ١٣٣-١٣٤. وانظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٤٨-١٤٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

حقيقته؛ القدح في دلالة المعجزة[1]. وأمَّا الأشاعرة فأثبتوا حقيقة السحر، وبذلك اختلفوا مع المعتزلة وابن حزم في هذا الجانب. والأشاعرة جعلوا السحر يشترك مع المعجزة في كونه خارقًا للعادة يشمله اسم واحد، ولكنهم تخلصوا من قدح حقيقة السحر في دلالة المعجزة بإضافة دعوى النبوّة لتلك الدلالة واقترانها بالتحدي. وهذا يتضح من تعريفهم للمعجزة؛ إذْ المعجزة عندهم: (الخارق المقرون بالتحدي بالمثل وعدم المعارضة)[2].

وموطن الخطأ الذي وقع فيه ابن حزم إنَّما هو في جعله السحر، بإطلاق، سحر تخييل؛ فلا يكون السحر عنده إلا (تخييلًا لا حقيقة له)[3].

وأمَّا موقفه من كرامات الصالحين؛ فالمنع من حدوثها في غير زمن النبوّة، وعلل موقفه هذا بقوله: (لأنَّ الله ﷻ أبان الأنبياء، عليهم السلام، بالمعجزات الدّالة على صدقهم، المفرّقة بين دعوى المدّعين وبينهم، فلو جاز أن يأتي بهذا الأمر أحدٌ سواهم؛ لما كان فيه دليلٌ على صدقهم)[4]. فموقف ابن حزم من السحر والكرامة موقف واحد إلى حدٍّ ما؛ إذْ القول بحقيقتهما؛ يجعل المعجزة تلتبس على المستدل بها على صدق دعوى النبوّة، ومن ثم لا تحصل التفرقة.

وحصْرهُ التفريق بين مدعي النبوّة الكاذب والنبيّ الصادق في دلالة المعجزة دون الدلائل الأخرى؛ هو أحدُ الأسباب التي لم تجعله يفرق تفريقًا حسنًا في هذه القضية من جهة، بل إنَّ عدم نظره إلى جنس المعجزة وجَعْلِها فارقًا صحيحًا؛ هو الذي جعله يتناقض في هذه المسألة من جهة أخرى، ووجه تناقضه أنَّه أقرَّ بأنّ المعجز لا يأتي من

(١) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، ١٥/ ٢٥٩.

(٢) النبوات، لابن تيمية، ٢/ ٧٩٧، ٩٥١. وانظر: الإرشاد، للجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، ص٣٠٧، وانظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٤٨- ١٤٩.

(٣) الفصل، لابن حزم، ١/ ١٢٠.

(٤) الأصول والفروع، لابن حزم، ص ٢٦٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

جنسه شيءٌ من الخوارق، ثم لم يفرّق بين المعجز وغيره من ضروب تلك الخوارق بهذا المسبار، ولو أنَّه فرَّق بين ذلك بناءً على جنس المعجز عند مقارنته لغيره، واستثمر دلالة الحال في التدليل على النبوّة؛ لاستطاع أن يفرِّق بين المتنبئ الكاذب والمتنبئ الصادق من غير تناقض في ذلك كله.

والحاصل، أنَّ ابن حزم نظر إلى مآل إثبات حقيقة السحر والكرامة، وأنَّ ذلك يُفضي إلى وقوع الالتباس في المعجزة وينفي دلالة صدق الأنبياء في دعواهم؛ فأنكر حقيقتهما (=السحر والكرامة)، وهذا من جهة العاقبة، أمَّا من جهة منشأ العلة في قوله هذا؛ فهو في جعلِه المعجزةَ الدليل الوحيد على التفريق بين المدعي الصادق والمدعي الكاذب، دون النظر إلى حاله في ذاته وما يحتفّ به من قرائن تمييزيّة.

وعند ذلك؛ فكيف نصنع بما جرى في قصة خبيب ابن عدي رضي الله عنه حيث إنَّه وُجد يأكل عنبًا وهو أسيرٌ موثَّقٌ بالحديدِ وليس بمكةَ عنب[1] ونحو ذلك، قال: (كلُّ هذا إنَّما كان في حياة النبي ﷺ لا بعده، وما ظهر في حياته إنَّما هو بمنزلة الحنين إلى الجذع... وأمَّا بعد موته ﷺ فلا سبيل إلى صحة شيء من هذا)[2]. فهو بهذا يجعل الكرامة من جنس المعجزة، ولكن بقيد التوقيت لها في زمن النبوّة لا غير.

ولو أن ابن حزم قال بحقيقة السحر، وأثبت الكرامة للصالحين في غير زمن النبوّة، وفرَّق بين ما هو في مقدورِ الثقلين وما ليس في مقدورهما[3]؛ لكان مصيبًا في ذلك ولوافق الحق الذي قال به أهل السنة في هاته المسألة.

وإلى دعوى التباس السحر بالمعجزة؛ يستند ابن حزم إلى ظاهر الآيات التي دلت على أنَّ السحرَ ليس منه إلا سحر التخييل فقط، بل يظهر أنَّ اكتفاء ابن حزم بسحر

(١) أخرجه البخاري، برقم: (٣٠٤٥).

(٢) الأصول والفروع، لابن حزم، ص٢٧٠.

(٣) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

التخييل كان قائمًا على ظواهر الآيات وما عداه من مواقف كان تبعًا لذلك؛ ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾﴾ [طه:٦٦]، وهذا حقٌّ من وجه، ولكنْ هناك من أنواع السحر ما ليس بسحر تخييل، بل منه ما هو سحرٌ حقيقة، وهو الوجه الآخر في المسألة. ومما يدلُّ على أن تأثير السحر واردٌ؛ ما تعرَّض له النبي ﷺ من سحر اليهود له. وفي حقيقة السحر هذه يقول ابن القيم: (وقد دلَّ قوله: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفلق:٤]... على تأثيرِ السحرِ، وأنَّ له حقيقةً)[1].

ومما يُدرج تحت البرهان الخارجي من دلائل النبوة؛ **المسلك الشخصي للنبي ﷺ**، وفي ذلك يقول ابن حزم: (... وأيضًا فإنّ سيرة محمد ﷺ لمن تدبرها تقتضي تصديقه ضرورة، وتشهد له بأنّه رسول الله ﷺ حقًا، فلو لم تكن له معجزة غير سيرته ﷺ لكفى)[2].

وإلى ضرورة المعجزة في الدلالة على النبوّة، فإن المسلك الشخصي لحال النبي ﷺ يُعَدُّ من دلائل نبوّته الضروريّة عند ابن حزم كذلك، ومع تأصيله لهذه الضرورة؛ إلّا أنّه لم يوظف هذا التأصيل في كشف حال المتنبئ الكاذب؛ مما حدى به إلى إنكار حقيقة السحر، ونفيه ثبوت الكرامة فيما بعد زمن النبوّة بدعوى الالتباس؛ بمعنى: أنّ أبا محمد ابن حزم وإن كان يقول بدلالة أحوال النبي ﷺ على صدق نبوّته؛ إلا أنَّه لم يستثمر هذه الدلالة في التفريق بين المعجزة والسحر، إذْ لو فرق بهذه الدلالة بينهما؛ لما احتاج أن يجعل السحر تخييلًا فقط، ولترجح عنده أنَّ السحر لا يقع من رجل كانت سيرته شهادة لنبوّته، ولتيقن أن النبوّة لا تقع على رجل لا تشهد له سيرته باستحقاق ذلك؛ وهذا من جهة **المفارقة بين المعجزة والسحر**.

(١) بدائع الفوائد، لابن القيّم، ٢/ ٤٥٢.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٢/ ٧٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أمَّا المفارقة بين المعجزة والكرامة، فلو أنَّه اعتبر جنس المعجزة في حال نظره إلى الكرامة؛ لما لجأ إلى جعل الكرامة في زمن النبي ﷺ دون غيره؛ حيثُ إنَّ حصولها في زمن ما بعد النبوّة على يد رجل صالح؛ ليس ملتبسًا بالمعجزة؛ ذلك أنَّ جنس المعجزة ليس هو هو جنس الكرامة، فجنس الكرامة لا يخرج عن سنن الكون الجاريّة، بينما جنس المعجزة ليس كذلك. ثم إنَّه لا يمكن حصول الكرامة من شخص ليس متبعًا للنبي ﷺ، بل إن تحقق الكرامة على يد الرجل الصالح شهادة له على إتباعه النبيّ ﷺ، ولا يمكن لمدعى النبوّة وهو كاذبٌ في نفس الأمر أن تتحقق له الكرامة حتى لو تحقق له الخارق؛ ذلك أنَّ صدق اتباع النبي ﷺ هو شرط تحقق الكرامة، وليس شرطًا لحصول الخارق.

وأما البرهان الداخلي على أنّ الوحي من عند الله؛ فمتمثلٌ عند ابن حزم في إعجاز نظمه، فهو مُعجِز في ألفاظه، وأسلوبه، وبيانه، وفي إخباره بالغيب، إلى غير ذلك من نواحي الإعجاز المتحققة فيه والدالة على مصدره الإلهي.

والمقصود بالبرهان الداخلي هو دلالة الوحي نفسه وما تضمنته من دلالة ضروريّة ليست خارجة عنه، تُعرف هذه الدلالة بدلالة التضمّن وهي أقوى في دلالتها من دلالة الالتزام[1].

وفي معنى إعجاز الوحي نفسه (=البرهان الداخلي) يقول أبو محمد: (قد ذكرنا قيام البرهان عن أنَّ القرآن مُعجز، قد أعجز الله عن مثل نظمه جميعَ العربَ وغيرَهم من الإنس والجن بتعجيز رسول الله ﷺ كل من ذكرنا عن أن يأتوا بمثله وتبكيتهم بذلك في محافلهم، وهذا أمرٌ لا ينكره أحدٌ مؤمن ولا كافر، وأجمع المسلمون على ذلك)[2]. وقال: (بل كلا الأمرين: معجز نظمه، وما فيه من الأخبار بالغيوب، وهذا

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٣١.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

هو الحق)[1].

ولك أن تلحظ ما تضمنه النص السابق من أوجه الإعجاز فيما له علاقة بالبرهان الداخلي (=القرآن نفسه)؛ إذْ القرآن ليس مُعجزًا بنظمه فقط، بل بما أخبر به عن أمور غيبيّة ما كان للنبي ﷺ أن يعلمها؛ لتقاصر الوسائل الحسيّة في تلك الفترة عن توصيفها بهذه الدقة المتناهية؛ ومن ذلك ما أورده ابن عاشور في هذا الصدد، وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾ [الروم:٢]؛ حيث يقول في تأويلها: (غلبت الروم خبر مستعمل في لازم، فائدته على طريق الكناية، أي: نحن نعلم بأن الروم غلبت)[2]. وقد وقع الخبر كما هو، فمن أخبر محمدًا ﷺ بهذا؟ أليس هذا دليل من دلائل الغيب المستفيضة في هذا الكتاب المُعجز؟.

وفي حقيقة إعجاز القرآن ذاته يقول ابن تيمية: (والقرآن مما يعلم النَّاس؛ عربهم وعجمهم أنَّه لم يوجد له نظيرٌ، مع حرص العرب على معارضته؛ فلفظه آية، ونظمه آية، وإخباره بالغيوب آية، وأمره ونهيه آية، ووعده ووعيده آية، وجلالته وعظمته وسلطانه آية)[3].

وابن حزم في وجه كيفية إعجاز القرآن يذهب، فيما يبدو للناظر، مذهب النظّام، وهو القول بالصَّرْفَة[4]!!، وهذا يؤخذ من بعض قوله لما ردَّ على قومٍ، كالأشعري، ممن ظنَّ أنَّ وجه إعجاز القرآن كامنٌ في علوّ بلاغته وسموّ فصاحته فقط، وفي ردِّ هذا الوجه من الإعجاز يقول أبو محمد: (... ولكن الإعجاز في ذلك إنَّما هو أنَّ الله ﷻ حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله، ورفع عنهم القوة في ذلك جملة)[5]. وقال في نفس

(١) المصدر السابق، ٣/ ١١.

(٢) التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، ٢٢/ ٤١.

(٣) النبوّات، لابن تيمية، ١/ ٥١٦.

(٤) وممن نسب ذلك لابن حزم التركماني في تحقيقه للدُّرة، انظر: ص٨٧.

(٥) الفصل، لابن حزم، ١/ ٨٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

المعنى: (... وإنَّ كلَّ كلمةٍ قائمةِ المعنى يُعلم إذا تليت أنَّها من القرآن، فإنَّها معجزة لا يقدر أحدٌ على المجيء بمثلها أبدا؛ لأنَّ الله تعالى حال بين الناس وبين ذلك)[1].

فما هذه الحيلولة، وما هذه القوّة المسلوبة التي يقصدها ابن حزم؟ هل هي صرفُ إعجازٍ، أم صرفُ تعجيز؟

فإن كانت صرف تعجيز(=حيلولة خارجيّة)؛ فالحق أنَّ العرب لم تُصرفْ عن أن تأتي بمثله، بل عجزت عن ذلك. وإن كانت صرفُ إعجازٍ(=حيلولة ذاتيّة)؛ فليس بين قول ابن حزم والنظّام تماثل؛ لأن الحيلولة بالإعجاز هي حيلولة ذاتيّة لا حيلولة خارجيّة. وإن ثبت قول ابن حزم بالتعجيز؛ فلا يستقيم وقوله أنَّه مُعجزٌ نظمه؛ لأنَّ إعجاز القرآن بنظمه ذاتي لا خارجي، والقول بالصَّرْفَة قول بصارفٍ خارجٍ عن القرآن نفسه.

وعلى أية حال فالباحث يتوقف عن الجزم بأنَّ ابن حزم يقول بقول النظّام في المسألة من كل وجه، فالنظّام يقول: (الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأمَّا التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أنّ الله منعهم بِمَنْعٍ وعَجْزٍ أحدثهما فيهم)[2].

ووجه الإعجاز من نصِّ النظّام هذا، ووجهه فيما ذكره ابن حزم في النصين السابقين؛ وجهٌ واحدٌ (= التعجيز)؛ إلا أنَّ ابن حزم له نصوصٌ أخرى يناقش بها المخالفين في بعض أنحاء مسألة الإعجاز هذه، وأرى من خلال هذه النصوص أنَّ ابن حزم يثبت الإعجاز الذاتي؛ كقوله: (وذهب سائر أهل الإسلام إلى أنَّ القرآن كلَه قليلَه وكثيرَه مُعجزٌ، وهذا هو الحق الذي لا يجوز خلافه)[3].

---

(١) المصدر السابق، ٣/ ١٤.

(٢) مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ص٢٢٥. وانظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ١/ ٧٥.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والمشكل على نصِّ ابن حزم السالف؛ هو قوله: بإنَّ (الله تعالى حال بين الناس وبين ذلك)[1]؛ فهذا معقد الإشكال الذي يجعل قولَه كقولِ النظّامِ من هذه الجهة، إلا أنَّ تحقيق قول ابن حزم في ماهية الحيلولة هذه؛ هو الذي يرفع الإشكال ويحل النزاع.

ومما يُعطي طرفًا في المسألة قول القرطبي: (واختلف من قال بهذه الصَّرْفَة على قولين: **أحدهما**: أنهم صُرفوا عن القدرة عليه؛ ولو تعرضوا له لعجزوا عنه. **الثاني**: أنهم صُرفوا عن التعرض له مع كونه في مقدورهم؛ ولو تعرضوا له لجاز أن يقدروا عليه)[2]. ويظهر من كلام القرطبي أن القول الأول هو قول ابن حزم؛ ووجه كونه قول ابن حزم؛ هو استيعابه نصوص ابن حزم في المسألة وجمعه بينها، فصرف القدرة يعني الحيلولة التي قال بها ابن حزم، وصرف الإعجاز يعني: نظم القرآن نفسه. وأما القول الثاني فهو قول النَّظام.

فإن ثبت هذا فالقولان مختلفان، فالأول يحكي الإعجاز والتعجيز (=حيلولة ذاتية وخارجيّة)، والثاني يحكي التعجيز (=حيلولة خارجيّة) فقط.

وعلى هذا؛ يُحتمل أن ابن حزم يقول: بالإعجاز والتعجيز في آن واحد (=حيلولة ذاتية وخارجيّة)، بمعنى: أنّ الناس صرفوا عنه صرف إعجاز، وصرف تعجيز.

وقد رد القرطبي على القائلين بالصَّرْفَة (= القول الثاني) وذكر الإجماع على أنَّ القرآن مُعجز بذاته قبل القول بالصَّرْفَة. وفي هذا يقول: (... وهذا فاسدٌ؛ لأن إجماع الأمة قبل حدوث المخالف أنَّ القرآن هو المعجز، فلو قلنا: إنَّ المنع والصَّرْفَة هو المعجز؛ لخرج القرآن عن أن كونه معجزًا، وذلك خلاف الإجماع)[3].

(١) المصدر السابق، ٣/ ١٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ١/ ٧٦.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٧٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تلك هي الدلائل العقليّة الضرورية في ثبوت الوحي عند ابن حزم، والمتضمنة في البرهان الخارجي والبرهان الداخلي؛ إلا أنَّ ابن رشد لا يسلّم بضرورة كون المعجزة – أحد البراهين الخارجية عند ابن حزم – برهانًا ضروريًا على ثبوت الوحي؛ حيث يُفرِّق بين البرهان الخارجي والبرهان الداخلي من جهة الضرورة، وفي هذا المعنى يقول: (إنّ دلالة القرآن على نبوّته ﷺ ليست هي مثل انقلاب العصا حيّة على نبوّة موسى عليه السلام)[1]، ونفي المثليّة بين الدلالتين يعني: أن ابن رشد يُقر بضرورة البرهان الداخلي (=القرآن نفسه) دون البرهان الخارجي (= المعجزة). ولا يحسن الانسياق إلى ردِّ قول ابن رشد على وجه التفصيل؛ لأنَّ الغرض الكلي من البحث بجميع مسائله؛ هو إبراز منهج ابن حزم على وجه العموم، من جهة، وإظهار منهجه في البرهنة على الوحي بشكل مخصوص يُذكر فيه قول المخالف له في هذه المسألة، من جهة أخرى.

وصفوة القول من هذا كله؛ هو: تيقن ثبوت القرآن بكليّته ثبوتًا قطعيًا من خلال البراهين السابقة، وبالخبر المتواتر؛ (وهو ما نَقَلَتْهُ كافةٌ بعد كافةٍ حتى تبلغ به النبي ﷺ)[2]. وهذا التواتر يعدّه ابن حزم أساسًا لصحة البرهان من جهة الثبوت؛ إذ به صحْة نبوّة النبيّ ﷺ ومبعثه بالرسالة، وما ترتب على ذلك من أصول الشريعة وفروعها، وما لم يُشاهد من أحداث الأمم السابقة ونحوها مما هو مسطورٌ في الوحي المنزل من عند الله تعالى. وأنَّ هذا التواتر، عند ابن حزم، يقع بمثابة ما يُدرك بالحسِّ الأوّلي من جهة القطع بالمعرفة التي جاءت عن طريقه[3].

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد، ص١٢٩. وانظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٤٢ فما بعدها؛ لاستيفاء مناقشة ابن رشد فيما ذهب إليه وإبطال قوله.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٠٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/ ١٠٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٤- الوحي وصلته بمراتب البيان:

مراتب البيان عند ابن حزم تحكي تعظيمًا للباري بما أحدثه في الكون المنظور من أحداث على نسق يتم معرفته من خلال تلك المراتب البيانية، وهي تجتمع في أربع مراتب لا خامس لها، وكلما تحققت هذه المراتب مجتمعة؛ كَمُلَ البيان وحصلت المعرفة، وكلما نقص من تلك المراتب شيءٌ؛ نقص من المعرفة ما يقابله.

وعند تأمل هذه المراتب وفق ترتيب ابن حزم لها؛ نجد أنَّها تحكي **الواقع الموضوعي من جانب، والواقع الذاتي من جانب آخر**، فالواقع الموضوعي يتمثل في وجود الأشياء جميعًا على القسمة الثابتة التي رتبها الله عليها، والواقع الذاتي يتمثل في حواس الإنسان ومداركه المعرفية التي خُلق عليها، ومن أهمها العقل وفاعليته في تمييز تلك الموجودات؛ وما بين الواقعين؛ الذاتي والموضوعي يجري الحراك المعرفي؛ كي تتكون المعرفة بالنسبة للإنسان على ضوء هذا الحراك؛ والمعنى المقصود من هذا كله: أنَّ وجوه البيان الأربعة تتمحور حول تكوين المعرفة في الذات العارفة من خلال النظر إلى الواقع الموضوعي وعبرَ اللغة، سواء كانت اللغة لغة صوتية مؤلفة من حروف مقطعات، أو كانت لغة إشاريّة تعتمد الخط المكتوب بما يمكن أن يكون دليلًا يفسر ما استقر في النفس من بيان؛ يتوارثه جيلٌ بعد جيل.

ومختصر ما تقدم ذكره من مراتب البيان المعرفيّة جاء عند ابن حزم بحسب الترتيب التالي: (... **أولها**: كون الأشياء الموجودات حقًا في أنفسها، فإنَّها إذا كانت حقًا فقد أمكنت استبانتها، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ، موجود...

والوجه **الثاني**: بيانها عند من استبانها، وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه، إذْ من لم يبْن له الشيء؛ لم يصحْ له علمه ولا الإخبار عنه...

والوجه **الثالث**: إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات، مَكَّنَ الحكيم

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

القادر لها المخارجَ من الصدرِ ... فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقر منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغةٍ اتفقا عليها، فيستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم، ويستقر في نفس المخاطب، مثل ما قد استقر في نفس المتكلم، وخرج إليها بذلك مثل ما عندها؛ لطفًا من اللطيف الخبير؛ لينتج بما وهب لنا من هذه الخاصة الشريفة، والقوة الرفيعة، والطبيعة الفاضلة...

والوجه **الرابع**: إشارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة...)[1].

ومن خلال النص السابق تجد أنَّ **مراتب البيان** التي يحتاجها الإنسان في معرفة الوجود بجميع مظاهره تنحصر عند ابن حزم في أربعة مراتب تعد روافدًا من روافد المعرفة:

أولها: الواقعي، الذي يمثل الحقيقة الموضوعية الثابته خارج الذهن. **وثانيها: التصوري**، الذي يمثل الجانب النفسي المتصور لتلك الحقيقة أيًّا كانت الحقيقة المنظور إليها. **وثالثها: اللغوي**، المعبر عن المعنى المستقر في النفس عن تلك الحقيقة من جهة، وهو من جهة أخرى يمثل الأداة الناقلة لما استقر في تلك النفس من معنى لتلك الحقيقة التي يراد إيصالها إلى المتلقي بطريق الخطاب الصوتي؛ فإن تغيرت الطريقة في نقل الخطاب من نطق إلى خط مكتوب؛ فهو **رابع المراتب** والمسمى **بالنصي**.

وقد تجتمع هذه المراتب البيانية وقد يتخلف بعضها؛ وذلك بحسب الحقيقة التي يراد استبانتها.

وفي معنى مراتب البيان الأربعة السابق ذكرها وكيف تتمظهر بالنسبة للشيء المراد معرفته يقول **الزعبي**: (فالشيء، إما أن يتمظهر بعينه كجسم أو عرض، أو

(١) التقريب، لابن حزم، ص٣١٣-٣١٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يتمظهر بصورته المتشكلة بمادة الذهن، أو يتمظهر باللغة المعبرة عنه، أو يتمظهر بالنصوص التي تنصرف إليه) [1]، ويضاف إلى قول الزعبي أو يتمظهر – الشيء – باجتماع الأربعة جميعًا، أو يتمظهر بما هو دونها.

وإني أجد نصَّ ابن حزم هذا من النصوص التي يمكن أن تُفجر عليه أنهار من المعرفة؛ كلها تعود وإن تفرعت وبعُدت إلى كلياته الأربع.

ولعل الإشارة إلى الوحي بشقيه – وهو موضوع هذا المبحث - يحقق تلك المراتب مجتمعة أو متفرقة بحسب فحوى النص والحقيقة المتضمنة فيه. لا سيّما في الثالث والرابع من مراتب البيان من غير إهمال للأول والثاني؛ وتلك المراتب تفي ببعض تطبيقات ابن حزم البيانية التي تحصل بين الذات العارفة والنصِّ المقدس، وهذا البيان في المنهج الحزمي؛ يظهر في مجمله في بيانين ثم تأتي أوجه أخرى من جنس هذين النوعين تزيد النص بيانًا وتوضيحًا:

أولهما: البيان القرآني؛ ومنه ما هو ذاتي يتبيّن معناه من نفس النصِّ، ومنه ما يبينُ من نصٍ قرآنيٍّ آخرَ. **والثاني: البيان النبويّ**. وكلاهما يندرجان تحت نوع البيان النصي الذي يحل في المرتبة الرابعة بحسب الترتيب الوارد في **نص ابن حزم الأم**.

فالبيّن الذاتي يكون بمجرد تلاوته وما يفهم من ألفاظه المتلوة، ومستمسك ابن حزم في البيان الذاتي آيتان دلتا على هذا المعنى، **أولاهما**: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل:٤٤]، **والثانية**: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة:١٨-١٩]. ووجه دلالتهما: أن من البيان المقصود في الآية الأولى ما كان تبليغًا لهذا القرآن بمجرد التلاوة التي دلت عليها الآية الثانية، (فإذا تلاه النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقد بيّنه)[2]. فإن لم يتبيّن؛ لكونه

(١) ظاهرية ابن حزم، للزعبي، ص٩٣.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٧٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مجملًا، ولا يمكن فهمه من ظاهر لفظه؛ فيُبيّن من القرآن أو السنة، لقوله تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة:١٩]، أي: توضيحه، ويكون هذا التوضيح (بوحي يوحى إليه: إمّا متلوًا، أو غير متلوٍّ)[١].

وأمّا ما يتم بيانه من نصٍّ آخر سواء كان وحيًا متلوًّا أو غير متلوٍّ؛ فيدخل فيه خمسة من أنواع البيان النصي؛ وهي:

التفسير، والاستثناء، والتخصيص، والتأكيد، والنسخ. وهذه الأنواع الثلاثة (=**التفسير، والاستثناء، والتخصيص**) منها ما (يكون بالقرآن للقرآن، وبالحديث للقرآن، وبالإجماع للقرآن، وقد يكون بالقرآن للحديث، وبالحديث للحديث، وبالإجماع المنقول للحديث)[٢].

وأما **التأكيد**[٣]؛ فهو عند أبي محمد نوع من أنواع البيان النصي كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة:١٩٦]. ووجه كونه وجهًا من البيان النصي؛ أنَّه يكون (توكيدًا ينفي كل احتمال، وإن لم يكن ظاهرًا من اللفظ)[٤].

وأما **النسخ فهو** نوع من أنواع البيان النصي، كذلك، وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (... إننا لم نقل إنَّ النسخ هو البيان، وإنَّما قلنا هو نوع من أنواع البيان؛ فكلُ نسخٍ بيانٌ، وليس كل بيانٍ نسخًا)[٥].

وهنا بعض الأمثلة التي ذكرها ابن حزم في سياق توضيح البيان النصي بأنواعه،

---

(١) المصدر السابق، ١/ ٧٩.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٧٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/ ٨٥.

(٤) ابن حزم، لأبي زهرة، ص٢٤٩.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٤٦٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فمن أمثلة **البيان التفسيري**؛ ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣]، حيث بيّن الرسول ﷺ ما هذه الزكاة التي أمرنا الله بها. وفي هذا البيان يقول أبو محمد: (بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفيتها وكميتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة)(١). وهذا البيان التفسيري يصطلح عليه ببيان القرآن بالسنة أو بالحديث للقرآن كما هو تعبير ابن حزم.

ومن أمثلة **البيان الاستثنائي** التي ضرب لها ابن حزم مثلًا؛ استثناء العرايا من النهي عن بيع الرطب بالتمر فيما دون خمسة أوسق. وهذا البيان الاستثنائي يصطلح عليه ببيان السنة للسنة أو بالحديث للحديث، كما هو تعبير ابن حزم(٢).

ومن أمثلة **البيان التخصيصي** التي ضرب لها ابن حزم مثلًا؛ ووصفه بقوله: (وقد يكون حُكمًا واردًا بلفظ الأمر أو بلفظ الخبر مستثنى من جملة أخرى وهذا يسمى التخصيص)(٣)، فالتخصيص عند ابن حزم نوع من أنواع الاستثناء، ومثّل له بتحريمه تعالى نكاح المشركات، وخصَّ من التحريم بالاستثناء من جملة أخرى؛ نساءَ أهل الكتاب. وفي معنى بيان القرآن بالقرآن يقول ابن حزم: (فصح بهذه الآية - ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:٨٩] - أنَّه تكون آية متلوّة بيانًا لأخرى)(٤).

ومنه أيضًا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾ [المؤمنون:٥-٦]؛ حيثُ استثنى الأزواج وملك اليمين من جملة الحفظ؛ وهو عدم الوطء، وهذا (مما خُص من القرآن بالقرآن)(٥).

---

(١) المصدر السابق، ١/ ٧٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٨٠.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٧٧.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٧٩.

(٥) المصدر السابق، ١/ ٧٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفرَّقَ ابن حزم بتفريقٍ لطيفٍ بين **النسخ والاستثناء والتخصيص**، وهو أن مراد الله تعالى في الاستثناء والتخصيص عدم إلزامنا المقتضى الشرعي على وجه الوجوب، فلم يوجب علينا بالاستثناء نكاح نساء الكتابيين، بينما النسخ فيه تكليف لمقتضى النص الوارد إلى مدة النسخ، ثم يبطل كله أو بعضه بعد النسخ(١).

وفي تأخير البيان أقوال ذكرها ابن حزم، وقال بقول من قال: بجواز (ورود المُجْمَل قبل المُفَسَّر، والمُفَسَّر قبل المُجْمَل، وورودهما معًا)(٢)، إلا أنَّه قيد هذا القول بعدم جواز (تأخير البيان عن وقت إيجاب العمل ألبتة)(٣) واستند في تقييده هذا إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٣٣]، ووجه دلالتها: أنَّ الله تعالى لا يكلف نفسًا بما لا تطيق، وتكليف ما لا يطاق في هذه المسألة هو تكليف العمل بلا بيان، وهذا ليس في وسع الإنسان أن يقوم به **وإنَّما في وسعه أن يقر به**، وفي هذا المعنى يقول: (... فليس يلزمه إلا الإقرار في الجملة، وأن يقول: سمعت وأطعت)(٤). ودليله من القرآن على تأخير البيان في وقت عدم إيجاب العمل مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء:٢٣]. وقد مثل لنزول المُفَسَّر قبل المُجْمَل بنزول الصلوات الخمس مفسرة بمكة، ومجملة في المدينة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣]، وأما نزول المُجْمَل قبل المُفَسَّر؛ فذاك في باب الصيام وغيره(٥).

وليس البيان عند ابن حزم على درجة واحدة من الوضوح بالنسبة للناظرين، فالأمر في القضية البيانية أمر نسبي يتفاوت الناس في فهمهم لها بحسب أشخاصهم وقدراتهم الإدراكية، فالبيان منه ما هو جليٌّ ومنه ما هو خفيٌّ، وقد ذكر ابن حزم موقف عمر رضي الله عنه من آية الكلالة، كيف أنَّه تعذّر عليه فهمها ولم يتعذر ذلك على بقية

(١) المصدر السابق، ١/ ٧٧.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٨١.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٨١.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٨٣.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١/ ٨١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الصحابة، وكذلك ما كان من فهم عدي بن حاتم للخيط الأبيض والخيط الأسود[1]. ولذلك كان تعريفه للبيان على الوجه التالي: (كون الشيء في ذاته ممكنًا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه)[2]. فهو ممكن لمن أراد حقيقته، وهنا يقع التفاوت المشار إليه.

وابن حزم إذ يقرر هذا، إنَّما يقرره لبيان أنَّ النصَّ الشرعيَّ واضحٌ في ذاتهِ وإنْ اختلفت حوله أفهام النَّاس، وهي نسبيّةٌ مسموح بها، لا سيَّما وهي نسبيّةٌ ذاتيّةٌ لا موضوعيّة، أي أنّها نسبيّةٌ من جهةِ المتلقي لا من جهةِ المصدر.

وهذا التنظير الذي ذكره ابن حزم أجده لا يتفق مع تأصيله في اليقين المعرفي، الذي وحَّده وجعله يقينًا لا تفاضل فيه.

وفي معنى تلك النسبيّة الذاتية التي يقول به جمع من أهل العلم – ومنهم ابن حزم فيما تقدم ذكره – والمتعلقة بدلالة النصوص وتفاوت النَّاس في فهمها واستبانتها؛ يأتي نصٌّ نفيسٌ لمحمد رشيد رضا يحررها تحريرًا قيمًا فيقول: (إنَّ دَلَالَةَ النُّصُوصِ نَوْعَانِ: حَقِيقِيَّةٌ وَإِضَافِيَّةٌ. **فَالْحَقِيقَةُ**: تَابِعَةٌ لِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَإِرَادَتِهِ، وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ لَا تَخْتَلِفُ. **وَالْإِضَافِيَّةُ**: تَابِعَةٌ لِفَهْمِ السَّامِعِ وَإِدْرَاكِهِ، وَجَوْدَةِ فِكْرِهِ، وَقَرِيحَتِهِ، وَصَفَاءِ ذِهْنِهِ، وَمَعْرِفَتِهِ الْأَلْفَاظَ وَمَرَاتِبَهَا، وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ تَخْتَلِفُ اخْتِلَافًا مُتَبَايِنًا بِحَسَبِ تَبَاين السَّامِعِينَ فِي ذَلِكَ)[3].

فقصد المتكلم بنصِّه وإرادته له ثابتٌ في نفس الأمر بالنسبة له؛ ولذلك كانت دلالته حقيقية، بينما المتلقي لذلك النص يقع في تفاوتٍ مفهوميٍّ يرجع إلى ما احتف به من وسائل كانت مؤثرة في التباين الحاصل الذي وقع بين المتلقين لذلك البيان؛ ولذلك سُميت دلالته إضافية.

(١) انظر: المصدر السابق، ١/ ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٤٢.

(٣) تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، ٧/ ١٤٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

٥- العلاقة بين العقل والنقل عند ابن حزم:

حجةُ العقلِ، عند أبي محمد، لها اعتبارها ووزنها في المعرفة، ولا أدلّ على ذلك من إفراده بابًا لتلك الحجة سمّاه: (حجج العقول)[١]، ويأتي توظيف تلك الحجج العقليّة، بدرجة أوليّة، عند دحضه مزاعم المخالفين من الملل الأخرى، دون إهمالها عند مناقشة المخالف من أهل ملّتنا فيما يزعمونه من الوصول إلى الحقيقة بالإلهام أو التقليد أو بعضٍ من معارف الظنِّ، بل كل دليل لا توجبه حجة العقل؛ فهو مطروح في المعرفة عند أبي محمد، أيًّا كان قائله.

وفي التأكيد على حجج العقول وبرهانيّتها يبطل ابن حزم قول القائلين ببطلان حجج العقول وحصر الحجة في القرآن فقط؛ حيث أبطل قولهم هذا من القرآن نفسه بنصِّ قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]؛ إذْ معنى الكتاب في الآية السابقة عند ابن حزم هو القرآن لا اللوح المحفوظ - واختياره هذا موطن مناقشة ليس هذا موضعها - والمقصود بيان عناية ابن حزم بحجة العقل واستثماره لها في المعرفة[٢]. ووجه دلالة الآية في رأي ابن حزم؛ استيعاب القرآن لكل شيء؛ ومنه الإشادة بحجة العقل كما هو مبثوث في أكثر من موضع من آيّ القرآن. فالقرآن أشاد ببرهان العقل وهو - أي: القرآن - مثُبَتٌ في نفس الأمر بحجة العقل. وعن مهمة العقل هذه يقول ابن تيمية: (يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول، ومعاني كلامه)[٣].

ومما أكَّد به ابن حزم على حجة العقل بدليل القرآن؛ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، الباب السابع.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٦٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ١/ ١٣٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

﴿يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف:١٧٩]. ووجه دلالة الآية الكريمة؛ ذَمّهُ تعالى لمن لم يستعمل دلائل العقل في الوصول إلى الحق(١).

وفي تأكيده على حجة العقل، فإنَّه لا يُغْفل قاعدةً عامةً ينتهجها في معرفته، ألا وهي **عدم تعارض حجة العقل مع حجة النقل**، وهذه القاعدة مأخوذة من قوله: (... فإنَّ البرهان لا يعارضه برهان، فلو جاز ذلك؛ لكان الحق في المتضادين، فهذا باطل بيقين)(٢). وهذه قاعدةٌ جليلةُ القدرِ تستوعب كل ما أشكل على الناظر من أشكال التعارض، سواءٌ كان التعارض بين العقل والعقل، أو بين العقل والوحي بشقيه (=المَتلوّ وغير المَتلوّ)، أو بين الوحي المَتلوّ والوحي المَتلوّ نفسه، أو بين الوحي المَتلوّ والوحي المقروء، أو بين الوحي المقروء والوحي المقروء؛ فهذه أشكال التعارض الستة كلها تتلاشى عند هذه القاعدة، والتي أفادت أنَّ أدلة الحق لا يمكن أن تتناقض؛ متى ما كانت حقًا في نفس الأمر.

وفي نفس المعنى السابق يقول أبو محمد: (وحجة العقل لا تبطل حجة العقل أصلًا، بل توجبها وتصححها، وكذلك من رام إبطال خبر الواحد بخبر الواحد؛ فإنَّه لا يجد أبدًا خبرًا صحيحًا يبطل خبر الواحد، وهكذا كل شيء صحيح؛ فإنَّه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبدًا، هذا يُعلم ضرورةً، ولو كان ذلك؛ لكان الحقُّ يبطلُ الحقَّ؛ وهذا محال في البِنْية)(٣). أي: في بِنْيةِ العقلِ وبداهيتِه.

ولابن حزم طابعه الخاص في البرهنة على توافق حجج الوحي بعضها مع بعض، وأنَّه لا تعارض بينها، فيبدأ بمسلّمة لا خلاف فيها، وهي متمثلة في أنّ الوحي كلَّه من عند الله، وقد أخبر تعالى (أنَّه لا اختلاف فيما كان من عنده)(٤)، وهذه المقدمة

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٦٥.
(٢) المصدر السابق، ٨/ ١٣٨.
(٣) المصدر السابق، ٧/ ٤٧٧.
(٤) المصدر السابق، ٧/ ٤٧٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

التي ذكرها تؤدي - بلا ريب - إلى التسليم بصحة عدم المعارضة بين الوحي نفسه، سواء كان في شيء من القرآن أو السنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، أو على أيّ شكل من أشكال التعارض السابق ذكرها؛ وعند ذلك فلا طريق لمن أراد أن يضرب نصوص الوحي بعضها ببعض؛ لأنَّ (كل ذلك (= الوحي) كلفظة واحدة، وخبر واحد موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض)[1].

وقد تجلّى تأصيل ابن حزم لقاعدة عدم التعارض هذه يوم دفاعه عن وحي الله المنزل في ردِّه على ابن النغريلة[2] اليهودي، لمّا استهدف الهالك القرآن الكريم بإثارة الشبهات حول آياته وأنها متناقضة. وفي هذا يقول أبو محمد: (... فألف كتابًا قصد فيه بزعمه إلى إبانة تناقض كلام الله ﷻ في القرآن)[3].

وحاصل كلام ابن النغريلة اليهودي إبراز شبهتين لتحقيق غايتين. فأمّا الشبهتان، **فإحداهما**: تُظهر التناقض بين نصوص القرآن نفسه، **والثانية**: تُبرز معارضة نصوص القرآن للمشاهدات الحسيّة. وبهاتين الشبهتين يحقق - بزعمه - عدم مصدريّة القرآن الربانيّة، ومعارضة القرآن للحقائق العلميّة[4].

فانبرى له ابن حزم، وذبَّ عن كتاب ربه ببيانه وعلمه، وانتهج منهجين:

الأول: (منهج البيان والتبرير والدفاع)[5]، **والثاني**: (منهج النقض

---

(١) المصدر السابق، ٧/ ٤٧٧.

(٢) الحاخام إسماعيل بن النغريلة الأندلسي، ولد في قرطبة سنة ٩٩٣ م، عُيّن كاتبًا ووزيرًا للملك المظفر حبوس مدة طويلة بعدما أُعجب بكتابته وحسن بيانه، له ديوان يحتوي على ثلاثة كتب شعرية: ابن المزامير، وابن الأمثال، وابن سفر الجامعة، وله كتب في الشريعة اليهودية، توفي سنة ١٠٥٦م. انظر: موقع المجلس اليهودي الأمريكي على الشبكة العنكبوتية.

(٣) رسائل ابن حزم، ٣/ ٤٢.

(٤) انظر: رسالة ابن حزم الأندلسي في الرد على ابن النغريلة اليهودي، تحقيق:حسن الحساسنة، ص٧٣-٧٤.

(٥) المصدر السابق، ص٧٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والإبطال)[1].

فالمنهج الأول؛ ظهر عند جواب ابن حزم على اعتراض ابن النغريلة لمّا زعم التناقض في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾ [النساء:٧٨] مع قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء:٧٩]. ووجه التناقض - بزعم اليهودي-: أنَّ الآية الأولى جاءت مُنكرة للتقسيم الذي يجعل الحسنة من عند الله والسيئة من عند محمد، وتُثبت أنَّهما من عند الله جميعًا، بينما الآية الثانية تناقض معنى الآية الأولى وتجعل الحسنة من عند الله، والسيئة من عند محمد!![2].

وفي رد اعتراض اليهودي يقول أبو محمد ابن حزم: (وبيان ذلك أنَّ الكفار يقولون:

إنَّ الحسنات الواصلة إليهم هي من عند الله ﷻ، وإنَّ السيئات المصيبة لهم في دنياهم هي من عند محمد ﷺ!! فأكذبهم الله تعالى في ذلك، وبيّن وجه ورود حسنات الدنيا وسيئاتها على كل مَنْ فيها؛ بأنَّ الحسنات السّارّة هي من عند الله تعالى بفضله على الناس، وأنَّ كلَّ سيئةٍ يصيبُ اللهُ تعالى بها إنساناً في دنياه فمن قِبَلِ نفس المصاب بها؛ بما يجني على نفسه من تقصيره فيما يلزمه من أداء حق الله تعالى الذي لا يقوم به أحد، وكل ذلك من عند الله تعالى جملة، **فأحد** الوجهين: وهو الحسنات؛ فضل من الله تعالى مجرد لم يستحقه أحدٌ على الله تعالى إلا حتى يفضّلُ به ﷻ من أحسن إليه من عباده.

والوجه **الثاني**: وهو السيئات؛ تأديب من الله تعالى أوجبه على المصاب بها تقصيره عما يلزمه من واجبات ربه تعالى)[3].

---

(١) المصدر السابق، ص٧٩.

(٢) انظر: رسائل ابن حزم، ٣/ ٤٣.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٣/ ٤٣ - ٤٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فالحسنة من عند الله تعالى فضلًا ومنةً، والسيئة كذلك من عند الله تعالى جزاءً على سوء عمله وجهله وتفريطه.

وأمّا المنهج **الثاني** (=منهج النقض والإبطال): فيأتي بعد استكمال المنهج الأول وما فيه من بيانٍ ودفاعٍ وتبريرٍ؛ ثم يسلك المنهج الثاني على وجه المشاكلة لمنهج المعترض في الطريقة والموضوع؛ فيبيّن ابن حزم بعض معتقدات اليهود ويظهر بطلانها وفسادها(١).

ومن نماذج ذلك المنهج قول ابن حزم: (... ويقرأون فيه أيضاً في أول السفر الأول: إنْ قَتَلَ ابن آدم؛ عاقبه الله في السابع من ولده. ثم يقرأون في الكتاب المذكور نفسه في السفر الخامس منه: إنّ الله تبارك وتعالى قال لموسى: لا تقتل الآباء لأجل الأبناء، ولا الأبناء لأجل الآباء، ألا كل واحد يقتل بذنبه. فلو تفكر هذا الجاهل المائق وعظيم التناقض؛ لشغله عظيم مصابه عن أن يظن بقول الله تعالى الذي هو الحق الواضح الواحد غير المختلف)(٢).

فعارض ابن حزم اليهودي بنفس معنى اعتراض اليهودي السالف، ولكن أنّى لليهودي أن يعيد متشابه التوراة إلى محكمها بعد هذا الإيراد الذي أورده ابن حزم عليه!!.

وها هو ابن تيمية يصدع بما صدع به ابن حزم، ويقرر تلك القضية بتوسع لا نظير له في كتابه الأعجوبة (=درء تعارض العقل والنقل)، ومن مقالاته في هذا الصدد؛ قوله: (ليس في العقل الصريح ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء

(١) انظر: رسالة ابن حزم الأندلسي في الرّد على ابن النغريلة اليهودي، ص١٠٩.

(٢) انظر: رسائل ابن حزم، ٣/ ٤٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

صلوات الله وسلامه عليهم، وهو المقصود في هذا المقام)[1].

ويقول ابن حزم في ذات المعنى: (ومعاذ الله أن يأتي كلام الله ﷻ وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم بما يُبطله عيان أو برهان)[2]. فلا تعارض عند ابن حزم في الأوجه الستة الآنفِ ذكرُها ولا تعارض - كذلك - بين برهان العقل وبرهان الحسّ (= العيان).

ويقول أيضًا في نفس المعنى: (كل ما صح من هذه الطرائق (= عقلية، أو نقلية) من قريب أو بعيد فمستوٍ في أنَّه حق استواءً واحدًا)[3].

ولكنَّ هذا التأصيل الذي أَصَّله ابن حزم وابن تيمية، وغيرهما من علماء أهل السنة لا يراه جمع من المتكلميّن، كالجويني[4] والغزّالي والرازي؛ إذْ لخص الرازي منهجهم في قانونه الكلي تحت عنوان: (البراهين العقليّة إذا صارت معارضه بالظواهر النقليّة، فكيف يكون الحال فيها؟)[5]. وقد بدأه بمسلمة عنده تقتضي إمكان حصول التعارض بين البراهين العقليّة والظواهر النقليّة، فأسس، ابتداءً، لإمكان قيام التعارض بين العقل والنقل، وقدّم العقل على النقل عند حصول هذا التعارض، وأوّل النقل بما يتوافق مع العقل في حال الإمكان، وعند تعذر التأويل يلزم - بحسب كلامه - التفويض، كل هذا لأجل درء معارضة النقل دلالة العقل في هذه الحالة. وقد استوفى ابن تيمية الردّ عليه من وجوه عدة، تفيء جميعها إلى عدم التعارض في باطن الأمر[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ١/ ٣٥١.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٢/ ٧٧.

(٣) رسائل ابن حزم، ٤/ ٢٨٨.

(٤) انظر: الإرشاد، للجويني، ص٣٥٨.

(٥) أساس التقديس، للرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ص٢٢٠.

(٦) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ٨٧، فما بعدها، وانظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٧٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومع صحة عدم التعارض بين العقل والنقل عند ابن حزم، فإنَّهما (=العقل والنقل) في منهجه **لا يبغيان على بعض**، بمعنى: أنَّ العقل لا يطغى على ما هو خاصٌ بالنقل، فكلٌ له حدُّه الذي يختص به، فالعقل يقف عند النقطة التي يبدأ منها النقل؛ إذْ هذه نهاية إقدامه. فبعد أن أثبت العقلُ النقلَ، وجب على العقل أن يقف مسلّمًا للنقل، ولا يعترض بمعارفه الظنيّة على معارف النقل اليقينيّة؛ وهذا مستخلصٌ من ردِّ ابن حزم على من يتجاسرُ على القول في الدين بعقله ورأيه دون البرهان النقلي.

وفي سياق هذا المعنى يقول أبو محمد ابن حزم: (وإنَّما ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن، أو سنة، أو إجماع، بعد أن أوجبه برهان الحسِّ وأوَّل بديهه العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد، والنبوّة. **فإذا ثبتا بما ذكرنا**؛ فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله الرسول الذي بعثه الله تعالى إلينا وأمرنا بطاعته، وأن لا يعترض عليه بالظنون الكاذبة، والآراء الفاسدة، والقياسات السخيفة، والتقليد المهلك)[1].

وهو هنا يريد أن يبيّن حدود العقل في معرفته من جهة، واختصاص الوحي بمعارفَ لا يتناولها العقل من جهة أخرى.

فمن خصائص الوحي ومعارفه الكبرى: اختصاصه بالغيب المحض، واختصاصه بالتشريع[2].

فأمَّا ما كان غيبًا محضًا؛ فلا يمكن العلم به ومعرفة حقيقته كما هو، ومن ذلك ما قاله ابن حزم في الإحاطة بالله ومعرفة مائيته. وفي هذا المعنى يقول: (فصح يقينًا أننا نعلم الله ﷻ حقًا ولا نحيط به علمًا)[3]. وأدلة الوحي على هذه القضية وافرةٌ، فلا

(١) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٥.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص١٥٦، فما بعدها.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

يمكن الإحاطة بشيء من علمه فضلًا عن علمه كله ﷻ، وآية هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة:٢٥٥]. وكذلك لا يمكن - من باب أولى - الإحاطة به تعالى في ذاته العليّة، وفي هذا يقول تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه:١١٠].

وأما اختصاص الوحي بالتشريع فيقوم على أصلين، **أولهما**: توحيد الله تعالى وانفراده بالحكم والتشريع دون غيره؛ بدليل قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأنعام:٥٧]. **والثاني**: طبيعة النفس البشرية وحاجتها إلى تشريع الله من جهة، وضعفها وعدم قدرتها على التشريع لنفسها من جهة أخرى بدليل قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ﴾ [الشورى:٢١].(١)

فالأصل **الأول**؛ والمتمثل في انفراد الله تعالى بالتشريع يؤخذ من مجموع نصوص ابن حزم المنتشرة في كتبه(٢)، والتي تنفي عن كل أحد سوى الله تعالى أن يحلل أو يحرم، وقد نقل الإجماع على ذلك، حيث يقول: (وَاتَّفَقُوا أَنَّه لَا يحل لأحدٍ أَن يحلل، وَلَا أَن يحرم، وَلَا أَن يُوجب حكمًا بِغَيْر دَلِيل من قُرْآن أَو سنة أَو إِجماع أَو نظر)(٣). ثم فسر دليل النظر المقصود في اتفاقهم؛ بقوله: فقد يكون قياسًا أو استحسانًا، أو دليلًا يفهم من اللفظ الوارد في نصِّ الوحي(٤)، وكلُّ هذا لا يقبله ابن حزم في المعرفة؛ لكونه ظنيًّا.

وأما الأصل **الثاني**؛ والمتمثل في ضعف الطبيعة البشرية وعدم قدرتها على الاستقلال بالتشريع؛ فيؤخذ من مناقشة ابن حزم لخصومه في جملة من القضايا يرى

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ١٦٣، فما بعدها.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٠، ٧/ ٤٧٥.

(٣) مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٢٧١.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٧١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أنَّهم داخلون، بفعلهم ذلك، في نصِّ قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى:٢١](١).

ومع تقريرِ ابنِ حزمٍ السابقِ فيما هو من خصائصِ الوحي دون العقل، إلا أنَّه يبيّن مهمة العقل وما أنيط به من عملٍ يحق له فعله وَفْقَ التوازن الحاصل بين العقل والنقل؛ ولذلك تجده يحذّر الطوائفَ من الإفراطِ والتفريطِ في حجيّة العقلِ، وفي هذا المعنى يقول: (وهما طرفان **أحدهما**: أفرط فخرج عن حكم العقل، **والثاني**: قصّر فخرج عن حكم العقل، ومن ادعى في العقل ما ليس فيه؛ كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق)(٢).

والحاصل؛ أنَّه لا تعارض بين العقل الصريح، والنصِّ الصحيح؛ لأنّهما حق، والحق لا يتعارض في نفس الأمر، بحسب ميزان ابن حزم المعرفي. وأمَّا ما يمكن أن يطرأ على الذهن من التعارض - أيًّا كان هذا التعارض - فما هو إلا تعارض موهوم لا يرجع إلى أصلٍ يعززه ولا إلى دليلٍ يعضده، بل مردّه عند التحقيق إمَّا إلى عدم ثبوت النصِّ من جهة، أو إلى قصور العقل عن فِهْمِ مراد الله تعالى من جهة أخرى؛ لأنَّ المجزوم به عند أبي محمد أنَّ (كلَّ ما قاله الله تعالى فحقٌّ ليس منه شيء منافيًا للمعقول)(٣).

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٥٣٢، ٨/ ٤٩٩، ٨/ ٥٨٩، والنبذة، لابن حزم، ص٦٥، والمحلى، لابن حزم، ٨/ ٣٧٧.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٣٠.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٢/ ٩٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

۞ ثالثًا: الإجماع عند ابن حزم:

١- المدخل المفهومي للإجماع:

الإجماع في اللغة: لفظٌ مصدريٌ للفعل الرباعي: أجمع. ويفيد في أصله عند ابن فارس: (تضّام الشيء)[١]. وهو عند إطلاقه يتناول معنيين رئيسين:

أولهما: العزم، **وثانيهما**: الاتفاق[٢].

فالعزم منه قوله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُواْ كَيۡدَكُمۡ ثُمَّ ٱئۡتُواْ صَفّٗاۚ﴾ [طه:٦٤]، ومعنى أجمعوا في الآية، أيّ: أحكموا، فهو من الإحكام والعزيمة على الشيء[٣].

وأمّا الاتفاق فمنه قولهم: (هذا أَمْرٌ مُجْمَعٌ علَيْه: أَيْ مُتَّفَقٌ عليه)[٤]. ويمكن أن يضاف إلى المعنيين السابقين - في حال إطلاق الإجماع - معنى: الاجتماع[٥].

وفي مأخذ التسمية بالإجماع خلافٌ، فمن قائل: إنّه مأخوذٌ من اجتماع الأقوال، ومن قائل: إنّه مأخوذٌ من الجمع الذي هو العزم. فالأول بالشرع أشبه، والثاني باللغة أشبه[٦]. وعلى المعنى الثاني - فيما هو أشبه باللغة - فإنَّه يعني معنىً آخر في اللغة وهو: الإزماع[٧].

وحاصل الأمر، أنَّ الإجماع في اللغة يدلُ على أربعةِ معانٍ: **العزم، والاتفاق،**

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (جمع).

(٢) انظر: التعريفات، للجرجاني، تحقيق: المرعشلي، ص٦٥.

(٣) تهذيب اللغة، للأزهري، ١/ ٢٥٣.

(٤) تاج العروس، للزبيدي، مادة: (جمع).

(٥) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ٣/ ١٨٨.

(٦) انظر: المصدر السابق، ٣/ ١٨٨.

(٧) انظر: المستصفى، للغزّالي، ١/ ٤٤٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والاجتماع، والإزماع. ومن هذا يكون الإجماع لفظًا مشتركًا بين هذه المعاني كلها، بدليل قول الغزَّالي: (... وهو- أي: الإجماع - مشتركٌ بينهما: فمن أزمعَ وصمّمَ العزم على إمضاءِ أمرٍ يقال: أجمع)[1].

وتفسير المشترك اللفظي الذي أورده الغزَّالي؛ ظاهر في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [يوسف:١٠٢]. وفي معناها يقول الطاهر بن عاشور: (وفِعْلُ أجمع: يتعدى إلى المفعول بنفسه. ومعناه: صمم على الفعل)[2].

والعزم يعود إلى الاتفاق؛ فهو نابعٌ منه، ومتضمَّنٌ فيه؛ (لأنَّ من اتفق على شيء فقد عزم عليه)[3]. وإذا كان بين اللفظين علاقة من جهة؛ فإنَّ بينهما فصلًا من جهة أخرى؛ يتمثل هذا الفصل في جهة المجمعين بالنظر إلى الفرد والجماعة؛ إذْ العزم يمكن تصوره من الفرد والجماعة، بينما الاتفاق لا يمكن تصوره إلا من الجماعة، بمعنى أنَّك تجدُ العزمَ عند الفردِ وعند الجماعةِ، ولكنَّك لا تجدُ الاتفاقَ من الفردِ؛ إذ تصوره متعذر[4].

وفي اصطلاح الأصوليين، يقول الكَرَجيّ[5]: (إطباق جماعة المسلمين على شيء

(١) المصدر السابق، ١/ ٤٤٠.

(٢) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ١٣/ ٢٣٣.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ١/ ١٩٣.

(٤) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ٣/ ١٨٩.

(٥) أبو أحمد القصَّاب، محمد بن علي بن محمد الكرجي الغازي المجاهد، والكرجي نسبة إلى مدينة الكرج، والقصَّاب لكثرة ما قتل في مغازيه، من مصنفاته: تأديب الأئمة، وثواب الأعمال، وهو على المعتقد السلفي، ويقول في هذا: (كُلُّ صِفَةٍ وَصَفَ اللهُ بِهَا نَفْسَهُ، أَوْ وَصَفَهُ بِهَا رسولُهُ فلَيْسَتْ صِفَةَ مَجَازٍ، وَلَوْ كَانَتْ صِفَةُ مَجَازٍ لتحتَّمَ تَأْويلُهَا، وَلقيلَ:مَعْنَى البَصَرِ كَذَا...)، يُنظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٦/ ٢١٣، ٢١٤. وهو على المذهب الظاهري، يقول في داود بن علي: (وأرى جماعة يحملهم شنآن داود الأصفهاني على العدوان عليه بإلزامه ما لم يلزمه والتقول عليه ما لم يقله، وداود وإن كان عنددنا غير مرضي لتخاليط بلغتنا عنه وصحت برواية الثقات عليه)، يُنظر: نكت القرآن، للكرجي، ١/ ٤٤. توفي في
⇦=

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

واحد)[1]، ومنه قول السمعاني:(اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ على أمر ديني)[2]. وهذا الاتفاق على ضربين: ما يحصل فيه التصريح من المجتهدين فيسمّي: الإجماع الصريح، وما سكت فيه المجتهدون عن قول مجتهد في مسألة ما، يُقال عنه: الإجماع السكوتي[3].

وإذا أُطلق الإجماع في اصطلاح الأصوليين فإنَّه(لا يتناول إلا اجتماع الأمة على الحق)[4].

والمتتبع لتعريفِ الإجماعِ عند الأصوليين يجدُ أنَّهم يتقاطعون في نقاطٍ من مسائلهِ، ويفترقون في نقاطٍ أخرى؛ وهذا راجعٌ للقيود التي يختارونها لحدِّ الإجماع، وتلك القيود عائدةٌ بدورها لمباحث الإجماع سواء كانت من جهة المُجمعين، أو زمن الإجماع، أو قضية الإجماع، ونحو ذلك من مسائل الإجماع المتنوعة.

فعلى سبيل المثال يقول القاضي أبو يعلى[5]: (الإجماع: اتفاق علماء العصر على حكم النازلة)[6]. وبعده بزمن كبير يذكر عبد الوهاب خلاف اصطلاح الأصوليين؛ حيث يقول: (الإجماع في اصطلاح الأصوليين: هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين

= حدود سنة ٣٦٠ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٦/ ٢١٣ فما بعدها.

(١) نكت القرآن، للكرجي، ٣/ ٥٧٠.

(٢) التعريفات، للجرجاني، تحقيق: المرعشلي، ص٦٥. وانظر: مزيد بسط لمفهوم الإجماع عند الأصوليين في التلخيص، للجويني، ٣/ ٦. والمستصفى، للغزّالي، ١/ ٤٤٠.

(٣) انظر: التعريفات، للجرجاني، تحقيق: المرعشلي، ص٦٦.

(٤) قواطع الأدلة، للسمعاني، ٣/ ١٨٨.

(٥) شيخ الحنابلة، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي الحنبلي، تفقه عليه أبو الحسين البغدادي وغيره، له كتاب أحكام القرآن، ومسائل الإيمان، والعدة في أصول الفقه، توفي سنة ثمان وخمسين وأربع مئة للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨/ ٨٩.

(٦) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبو يعلى، ١/ ١٧٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعي في واقعة)[1].

وبعد عرض متسع لتعريفات الأصوليين وتحليل لها، يرى يعقوب الباحسين أن التعريف الأجدر ببيان حقيقة الإجماع هو: (اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصرٍ على أمر شرعيٍ)[2].

وتقييد التعريف بعصرٍ - أيًّا كان هذا العصر- يخرج تخصيص الإجماع المعيّن، كعصر الصحابة الذي يقول به ابن حزم.

والناظر إلى التعاريف السابقة - وإلى غيرها كذلك - يجد حدود التعريف تختلف من تعريف لآخر بناءً على أمورٍ، يرى المُعّرف أنَّ لها أثرًا في مفهوم الإجماع من حيث التصور والإمكان، وما إلى ذلك. ففي تعريف الجرجاني تخصيصٌ للمجتهدين دون غيرهم، وتحديدٌ لأمة محمد ﷺ دون غيرها من الأمم، وأنَّ الأمر المُجمع عليه لا بد أن يكون أمرًا دينيًا وشرعيًا، فلا يدخل في الإجماع ما لم يكن كذلك.

ولم يذكر الجرجاني قيد وفاة النبي ﷺ، ولا زمن الإجماع الذي ذكره الآخرون في حدِّهم للإجماع، ولكن يفهم زمن الإجماع في تعريف الجرجاني من ذكره أمة محمدٍ ﷺ، وأنَّه في كل عصر.

وإذا كانت الصلة وثيقة بين تحقق شروط الإجماع وقيوده وبين تحقيق تعريفه؛ فإنَّ الوصول إلى تعريفٍ متفقٍ عليه يكون متعذرًا إلى حدٍّ كبير، ويبقى ما وصل إليه الأصوليون من التعريفات مجرد صورة خيالية لا تعبر عن حقيقة ثابتة؛ وذلك بسبب تعذر ضبط كل قيد على حدة؛ إذْ لو أمكن تحقيق قيدٍ من قيود التعريف الأصولي

(١) علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص٤٥.

(٢) الإجماع، ص٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

للإجماع في مرّةٍ؛ فلا يمكن تحقيق القيود الآخرى في مرّات، وهكذا[١].

ولذلك؛ فابن حزم وغيره من أهل الظاهر؛ كأبي سليمان[٢]، وكذلك ما نُسب للإمام أحمد[٣]، وما نُسب لابن حبان[٤]؛ يرون تعذر تحقيق بعض قيود الإجماع[٥]؛ كعصر الإجماع - مثلًا - حيثُ إنَّ زمن الإجماع - عندهم - هو عصر الصحابة دون غيرهم؛ وهو الذي دعا ابن حزم إلى ذكر عصر الصحابة في حدِّه للإجماع؛ حتى يخرج أيَّ عصرٍ من العصورِ الأخرى التي لا تكون في رأيه داخلة في الإجماع المعتبر، وهو بهذا يخالف الكَرَجيّ الذي يقول بإجماع الأعصار وأنَّ هذا الإجماع غير مختص بعصر الصحابة[٦]. ومن المحققين الذين وافقوا ابن حزم في قوله؛ ابن تيمية، حيث يقول في هذا المعنى: (ولا يعلم إجماع بالمعنى الصحيح إلا ما كان في عصر الصحابة، أما بعدهم فقد تعذر غالباً)[٧].

وفي المباحث التالية سيلحظ القارئ أنَّ ابن حزم لا يُدخِلُ في مفهوم الإجماع وما إلى ذلك من مسائل مبثوثة في كتب الأصوليين؛ إلا ما كان متسقًا مع نظريته في المعرفة

(١) انظر: تيسيرعلم أصول الفقه، لعبد الله الجديع، ص١٤٩، ١٥٠.

(٢) انظر الإحكام، لابن حزم، ١/ ٦٥٩. وانظر: المصدر السابق، ٤/ ١٤٧. وأبو سليمان هو: دَاوُدُ بنُ عَلِيِّ بنِ خَلَفٍ البَغْدَادِيُّ الظَّاهِرِيُّ، تقدمت ترجمته.

(٣) أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، إمام أهل السنة والجماعة، صاحب المذهب الحنبلي، وصاحب المسند، توفي سنة ٢٤١ للهجرة. انظر: طبقات الحنابلة، لأبي الحسين ابن أبي يعلى، ١/ ٤.

(٤) أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، البُستي؛ نسبة إلى بُستْ مدينة بين سجستان وغزنين وهراة، له كتاب الثقات، وعلل حديث مالك، توفي سنة ٣٥٤ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٦/ ٩٢.

(٥) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ٣/ ٢٥٤.

(٦) انظر: نكت القرآن، للكرجي، ٤/ ٦٨.

(٧) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٣/ ٣٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وطبيعتها اليقينيّة، فيَدخلُ إلى هذا العراك الفكري في قضية الإجماع ونفسه تتوق إلى تحرير الإجماع من أيِّ سمةٍ ظنيّةٍ لا ترتقي إلى رُتبة اليقين؛ كي يكون هذا الإجماع مصدًرا من مصادرِ المعرفةِ المعتبرة عنده؛ بمعنى: أنَّه يدخل إلى هذا المجال بمسبارين: أولهما مسبار اليقين، والثاني مسبار الظن، فما كان ذا صبغةٍ يقينيّةٍ قَبِلَهُ، وما كان ذا صبغةٍ ظنيّةٍ طَرَحَهُ، وهكذا يُجري هذين المسبارين على جميع المسائل - سواء كانت من جهةِ الورودِ أو من جهةِ الدلالةِ - التي لها صلةٌ بالإجماعِ؛ حتى يخلصَ إلى ذاك الإجماع المقبول في نظره.

وممَّا يمكن التمثيل به هنا - قبل أن يأتي تفصيل المسائل - موقفه من الإجماع الذي لا نصَّ فيه، حيث يقول في ذلك: (... أنْ يجتمع علماء المسلمين على حكم لا نصَّ فيه، لكن برأي منهم أو بقياس منهم عن منصوص، وقلنا نحن: هذا باطل، ولا يمكن ألبتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نصٍّ)[1].

ففي هذا النصِّ أثارَ مشكلةَ كونِ مستندُ الإجماعِ رأيًا أو قياسًا؛ حيث إنَّ هذين المستندين لا يمثلان أمرًا مذكورًا في المعرفة عند ابن حزم؛ لظنيّتهما، وهذا من جهة مسبار الصبغة الظنيّة، وأما من جهة مسبار الصبغة اليقينيّة؛ فهو ينفي على وجه الجزم أن يكونَ الإجماعُ قائمًا على غير نصٍّ؛ إذْ النصُّ، عنده بلا ريب، يقينيٌّ قطعيٌّ. ولذلك كان هذا النوع من الإجماع - وإن قال به من قال - مما لا يُعتد به؛ لدنو رتبته عن رتبة اليقين المعرفي.

(١) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٢٨-١٢٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٢- أُسس تكوين الإجماع المعتبر:

لو نُظرَ إلى قواعدَ ابن حزمٍ وأُسسَهُ في تكوينِ الإجماعِ المعتبرِ؛ لتبيَّن للناظرِ مدى تحري ابن حزم لليقينِ والقطعِ في كل الاعتبارات التي ذُكرت، والقواعد التي أُصّلت. فهو يعمل جاهدًا على إبعاد أيَّ تدخلٍ خارجيٍ يكون له صبغةٌ إنسانيةٌ يعتريها ما يعتريها من الظنِّ والتخمينِ، كالإمكانِ العقليِّ لوقوع الإجماع في غير زمن الصحابة؛ فهو ممكن في نظره، إلا أنَّه ليس مُعتبرًا؛ لما يردُ على هذا الإمكانِ من ظنونٍ ونحوها.

وابنُ حزمٍ في تحريرهِ الإجماعَ المعتبرَ ينتهجُ نهجَ **التهوينِ** تارةً، ونهجَ **التيقينِ** تارةً أخرى؛ ليبلغَ بهذين المسربين مبلغَ العلمِ بالإجماعِ الصحيحِ، ونبذ ما عداه من دعاوى الإجماع المظنون.

فنهجُ **التهوينِ** يكونُ مُنصبًّا على أدلةِ المخالفِ، كتهوينهِ دليلَ اعتبار المخالف عصر ما بعد الصحابه عصرًا للإجماع الصحيح بأنّه عصرٌ لبعض المؤمنين، وليس عصرًا لجميع المؤمنين[(١)]،ومن ثمَّ فلا تجد الآية المُستدل بها تحكي واقعهم على وجه التحديد.

ولا يسلّمُ الباجيُّ لابن حزم تفسيره هذا؛ حيثُ يقول معترضًا على ابن حزم: (إنّ الذين يرون أنّ هؤلاء المؤمنين هم الصحابة، هم على حقٍ، ولكن ذلك لا يمنع أنَّه إذا ما ثبت أن آخرين يتقاسمون معهم هذه الصفة، فإنَّه يجب بالضرورة أن نُسلِّمَ بالنتائجِ التي تترتبُ على ذلك، إلا إذا وُجد دليلٌ على اختصاصِ الصحابةِ وحدهم بهذا الامتياز)[(٢)]. ووجهة نظر الباجي تظهر في أنَّ الصحابة وغيرهم موصوفون بالإيمان فلمَ التخصيص والتحكم من غير موجب؟!.

ولكنَّ ابن حزم لا يقصد مجرد الوصف بالإيمان الذي أورده الباجي، فصفة

(١) انظر: المحلى، لابن حزم، ١/ ٥٤.

(٢) مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، تحقيق: عبد الصبور شاهين، ص٢١١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الإيمان لا يسلبها ابن حزم من غير الصحابة، **ولكنّه يريد الصفة والعدد المحصور معًا**، وهذا هو الاختصاص الذي تميّز به الصحابة عن غيرهم.

وأمّا نهج **التيقين**، الذي ينهجه ابن حزم في تمحيصِ الإجماعِ، فهو مَسْلَكُه الكليِّ الذي يسير عليه في كل مباحث المعرفة عمومًا، ففي تيقينه لأدلته في الإجماع يقول: (وإنَّما صحَّ القطع على إجماع الصحابة ﷺ؛ لأنَّهم كانوا عددًا محصورًا مجتمعين في المدينة ومكة)[1].

ولك أن تلحظ - أيضًا - جعله اتفاق الصحابة إجماعًا صحيحًا؛ بحجة إمكان حصرهم؛ إذْ همُ الذين يصح عليهم جميع المؤمنين[2] لا بعض المؤمنين كما هو الحال في غيرهم من علماء الأمة، وهذا من جهة، ومن جهة أخرى، ما يراه نقطةَ اشتراكٍ بين الفِرَق التي تقرُ بمفهومِ الإجماعِ الصحيحِ للصحابة[3] من غير ما نكير من أحدٍ، وهذا الحصرُ والعدُّ في الجهةِ الأولى، والاتفاق من الفِرَق في الجهة الثانية؛ كافٍ لإفادة اليقين في حصول الإجماع؛ ولذلك غلَّب أبو محمد اختيارَ هذا العصر على غيره من الأعصار الأخرى.

وكذلك نفس الأمر تجده في النصِّ الشرعيِّ الذي راعى فيه جانبين كلاهما يتقاطع في اليقين من جهة الدلالة ومن جهة الثبوت، فكانا بهذه المثابة دليلًا صريحًا لابن حزم في حجية الإجماع وفي مستنده.

وكذلك هو الأمر في اختياره لنوع المسألة التي من خالف فيها الإجماع؛ فإنَّه يصبح كافرًا؛ لثبوتها القطعي بالإجماع، وهذا تبيانٌ لمنهاجه على وجه الإجمال.

أمّا على وجه التفصيل، فها هو في حجيِّة الإجماع يركن إلى أدلة الوحي القاطعة

(١) النبذة، لابن حزم، ص٢٣.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٤٧.

(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تارة، ويعمد إلى المقدمات المنطقية تارة أخرى؛ ليصل بها إلى القطع في معرفة حجيِّة الإجماع، بل ويورد اتفاق المسلمين جميعًا على ذلك.

وعند تناوله لحقيقة الإجماع المفروض الذي يجب علينا إتباعه؛ فإنَّه يسلك مسلك السبر والتقسيم، أو ما يمكن وصفه بفرض الاحتمالات العقلية التي يمكن أن تَردَ على هذه القضية، فيُبطلُ ما كان ظنيًّا منها أو ما لم ينطبق فيه الاسم على المسمّى؛ كي يبلغ بذلك إلى الإجماع الصحيح المتمثّل في إجماع الصحابة.

وجاء اختياره إجماع الصحابة وَفْقَ معيار القطع واليقين، والماثل في إمكان حصرهم وعدّهم. وفي هذا المعنى يقول: (... وإنَّما صح القطع على إجماع الصحابة ﷺ؛ لأنَّهم كانوا عددًا محصورًا مجتمعين في المدينة ومكة، ومقطوع على أنَّهم مطيعون لرسول الله ﷺ)[1].

وأمَّا من جاء بعدهم من الأعصار فحصرهم متعذر، وتفرقهم متسع؛ فيبطل الاستدلال في حصول الإجماع والحال هذه. وهو هنا يريد أن يظهر جانبين لا يمكن أن يتحقق فيهم اليقين، بل الظنُّ هو المسيطر على هذه الحالة التي حصلت لهم بعد التفرق، فأبدانهم متفرقة لا يقوى أحدٌ على جمعها، وأقوالهم كذلك يصعب حصرها ويتعذر ضبطها، وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (... فإنَّه لا يجوز لأحد القطع على صحة إجماع أهل عصر ما بعد الصحابة ﷺ على ما لم يجمع عليه الصحابة...؛ لأنَّ الأعصار بعد الصحابة ﷺ من التابعين فمن بعدهم لا يمكن ضبط أقوال جميعهم ولا حصرها؛ لأنَّهم ملأوا الدنيا)[2].

ومن أقواله في هذا المعنى: (وقد بيّنَّا أن عدَّ جميعهم لا يمكن ألبتة بوجه من

(١) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٣٣-٣٤.

(٢) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الوجوه، ولا يقدر عليه إلا الخالق وحده لا شريك له)[1].

وفي المعنى السابق يقول ابن تيمية: (لا يمكن أحدًا أن يدّعي إجماع الأمة إلا فيما أجمع عليه سلفها، وأمَّا بعد ذلك فقد انتشرت انتشارًا لا يضبط معه أقوال جميعها)[2].

وفي نفس معنى كلام أبي محمد يقول ابن القيم: (...فإنَّ علم المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهل عليه بكثير من علمه باتفاق النّاس في شرق الأرض وغربها على الحكم، وهذا إن لم يكن متعذرًا؛ فهو أصعبُ شيءٍ وأشقِه إلا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصول لنا إليه!!)[3].

ومن نصوص الأئمة الثلاثة التي سبق ذكرها يأتي الاتفاق على تعذر حصول الإجماع فيما بعد عصر الصحابة.

وفي استدلال ابن حزم على أنَّ الإجماع لا يكون إلا عن نصٍ، يعمدُ إلى خصائص المُجمعين الذاتية، وهممهم المختلفة، وأنَّها في واقعها متباينة من شخص لآخر؛ فهذا رقيقٌ قلبه، وذاك قاسٌ قلبه، وهذا قويٌّ عزمه، وهذا ضعيفُ الطاقةِ لا يقوى على ما قوي عليه غيره؛ وعلى ذلك يستحيل اتفاق هؤلاء - مع اختلاف طبائعهم - على رأيٍ واحدٍ في الدين من غير ما نصٍّ يجمعهم على ذلك. **وهو هنا يريد أن يُبرزَ الجانب الظنيِّ الذي يوهن اجتماع هؤلاء على أمرٍ واحدٍ وهم بهذا الوصف من الاختلاف والتفاضل.**

وعليه؛ فلا يمكن لهؤلاء أن يتفقوا على شيء إلا على أمرٍ تستوي فيه إدراكاتهم الحسيِّة وبدهياتهم العقليِّة، وليست أحكام الشريعة من هذا الباب؛ ولذلك لا يصح

(١) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٩٩.

(٢) جواب الاعتراضات المصرية، لابن تيمية، ص٤٦.

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيّم، ٢/ ٢٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الإجماع في الشريعة إلا عن نصٍّ يجمع صفهم على رأي واحد[1]. وابن حزم بهذا التنظير يوافق سلفه من أهل الظاهر في تحتم وجود الدليل الذي يعتمد عليه المجتهد في الحكم بالإجماع؛ ومن هؤلاء الكَرَجيّ القصّاب[2].

وفي محاججة ابن حزم للقائلين بالإجماع بغير نصٍّ، يفسر سبيل المؤمنين الذي لا يكون إلا في (طاعة القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ، وأمَّا إحداث شرعٍ لم يأتْ به نصٌّ فليس سبيلَ المؤمنين)[3].

وهو بهذا يكشف الجانب المعرفي الذي يقوم عليه الإجماع، ألا وهو النصّ الذي يخرجنا عن الظنون التي لا تكون إلا في القياس والرأي، ويدخلنا في اليقين الذي لا يكون إلا في الوحي المنزل، وبذلك أيضًا يبْعُد كل البعد عن الظنِّ والتخمين، ويستمسك بالقطع واليقين؛ ولذلك تجده يصف دعوى مدعي الإجماع بلا برهان؛ بأنَّها دعوى قائمة على الظنِّ الكاذب. وفي هذا المعنى يقول: (... وبرهان ثالث وهو الذي لا يسع أحدًا خلافه، وهو أن ما ادعيتم فيه الإجماع بالظن الكاذب...)[4].

بل سيدركُ الناظرُ تحريَّ ابن حزم للقطع واليقين حتى في نوعيَّة مسائل الإجماع التي جعلها لا تخرج عن قسمي الإجماع المعتبر، كشهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله، وكالصلوات الخمس. وهذه المسائل مدرجة في قسم الإجماع الذي (لا يكون مُسْلمًا من لا يعتقده)[5]. والقسم الثاني: (شيء يُوقَن بالنقل المتصل الثابت... كفتح خيبر... وهكذا كل ما جاء هذا المجيء، فهو إجماع مقطوع على صحته من كل

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٣٨.

(٢) انظر: نكت القرآن، للكرجي، ٤/ ١٧٢.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٣٢.

(٤) المصدر السابق، ٤/ ١٨٤.

(٥) المصدر السابق، ٤/ ١٧٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مسلم علمه أو بلغه)[1]. ومن ثَمَّ **فإنَّ ما يتضمنه هذان القسمان من مسائل يُعد من مسائل الإجماع التي طريقها اليقين، سواء كان هذا الطريق متواترًا، أو كان آحادًا.**

وما عدا ذلك من إجماعات ظنيّة فلا يُعوّل عليها، وإنَّما هي داخلة في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم:٢٨]، وفي قول رسوله ﷺ: (إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ)[2].

هكذا كان المنهج الحزمي في الإجماع، كان منهجًا صارمًا لا يدع للظنَّ مجالًا في أن يقتحم أسوار اليقين. وتتضح هذه الصرامة من خلال الألفاظ التي يوظفها ابن حزم في تأصيله وتقعيده للإجماع، فها هي عباراته في التأكيد على اليقين ونبذ الظنّ يبتغي بها الإفصاح عن حقيقة الإجماع.

ومن ذلك في هذا المعنى قوله: (قد تَيَّقن إجماع المسلمين على أنَّه لا يحل لأحدٍ أن يقطع بظنِّه ما لا يقين فيه)[3]، ويقول: (صحَّ القطع على إجماع الصحابة)[4]، وقال: (فلا حاجة بنا إلى القطع بالظنِّ الكاذب في دعوى الإجماع ألبتة)[5].

وهذه العبارات مكرورة في تأصيلاته، وإن كان يغفل أحيانًا عن الالتزام بها في بعض تطبيقاته؛ كقوله: (وَاتَّفَقُوا **فِيمَا أَظُنُّ** أَنَّ فِي المأمومة إذا كَانَت فِي الرَّأْس خَاصَّة؛ وَهِي الَّتِي بلغت أم الدِّمَاغ، وَفِي الْجَائِفَة؛ وَهِي الَّتِي بلغت حشْوَة الْجوف وَلم تفتقها:

---

(١) المصدر السابق، ٤/ ١٧٤.

(٢) رواه البخاري، برقم : (٦٠٦٤)، الطبعة الهنديّة. والحديثُ حسنٌ صحيحٌ عند الترمذي، برقم: (١٩٨٨)، وصححه الألباني، انظر: سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، ومذيل بأحكام الألباني، دار إحياء التراث العربي، ٤/ ٣٥٦.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٨٥.

(٤) النبذة، لابن حزم، ص٢٣.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٨٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثلث دِيَة المُسلم الحْر)[1].

وغفلة ابن حزم عن تطبيق نظريته على جزئيات المسائل حاصلة عند غيره من العلماء؛ إذْ قلَّ أن تجدَ عالمًا لا ينقضُ تطبيقُه تأصيلَه في بعض المسائل المحدودة.

وكذلك هو حاله في عدم الإحاطة والاطلاع على كل المسائل التي حصل فيها الإجماع. وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (مع أنَّ أكثر ما ذكره من الإجماع، هو كما حكاه لا نعلم فيه نزاعًا، وإنَّما المقصود أنَّه مع كثرة اطلاعه على أقوال العلماء، وتبرّزه في ذلك على غيره، واشتراطه ما اشترطه في الإجماع الذي يحكيه، يظهر فيما ذكره في الإجماع نزاعات مشهورة، وقد يكون الراجح في بعضها خلاف ما يذكره في الإجماع، وسبب ذلك، دعوى الإحاطة بما لا يمكن الإحاطة به، ودعوى أنَّ الإجماع الإحاطي هو الحجة لا غيره، فهاتان قضيتان لا بدّ لمن ادّعاهما من التناقض، إذا احتج بالإجماع)[2].

وتجد في نصِّ كلام شيخ الإسلام السابق ما يقدح في منهج ابن حزم في الإجماع؛ كاشتراط ابن حزم اشتراطات في الإجماع لا تخلو من منازعات معتبرة، مثل دعوى اليقين والإحاطة، والتي يظهر تناقضها عند مجرد الاحتجاج بها في بعض المواطن.

ومثَّل ابن تيمية لوجه تلك المؤاخذات بجملة من المسائل؛ كدعوى ابن حزم اشتراط صحة الإجماع أن يكفُر من خالفه بلا اختلاف من أحد من المسلمين!! فقال في سياق بيان عدم تحقق شرط ابن حزم في هذه المسألة: (فلعله لم يبلغه الخلاف في ذلك، مع أنَّ الخلافَ مشهورٌ مذكورٌ في كتب متعددة، والنَّظامُ نفسُه المخالفُ في كونِ

(١) مراتب الإجماع، لابن حزم، ٢٣١-٢٣٢.

(٢) نقد مراتب الإجماع، لابن تيمية، ضمن كتاب مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٣٠٢. وانظره تحت عنوان: مؤاخذة ابن حزم في الإجماع، جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق: عزيز شمس، ٣/ ٣٢١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الإجماع حجة، لا يُكفّره ابن حزم والنَّاس أيضًا)[1].

ومثَّل ابن تيمية بموقف السلف وأهل السنة والجماعة من عدم اتفاقهم على كفر من خالف أنَّ الله خالق كل شيء - مع أنَّ ابن حزم ينصُّ على اتفاقهم على ذلك وبوَّبَ له بابًا سمَّاه: باب من الإجماع في الاعتقادات يكفرُ من خالفه بإجماع[2]؛ حيث بيّن ابن تيمية أنَّ اتفاقهم واردٌ على أنَّ الله وحده خالق كل شيء، ولكنَّهم لم يتفقوا على كفر مَنْ خالف ذلك؛ كالقدريّة التي قالت: بأنَّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله، وهذا المذهب هو المنصوص عليه عند مالك والشافعي وأحمد؛ إذْ كُفر القدرية مناطٌ بجحد العلم، أمَّا إذا لم يجحدوه لم يكفروا[3].

وذكرَ ابن تيمية المقدمتين اللتين بنى عليهما ابن حزم قوله هذا، وهي علمه بأنَّ القرآن نصَّ على أنَّ الله خالق كل شيء، وأنَّ هذا الأمر من أظهر الأمور؛ فحكى الإجماع على ذلك، مع أنَّ المقدمتين فيهما نزاع في نظر ابن تيمية، قد سبق ذكره[4].

وهكذا كانت طريقة ابن تيمية في نقده مسائل ابن حزم التي دونها في مراتب الإجماع؛ إذْ يقف ابن تيمية على المسائل التي حكى فيها ابن حزم الإجماع، فيظهرُ له منها ما لم يظهر لابن حزم من جهة الاشتباه في نوع المسألة هل هي من الإجماع؟ أو خارجة عن الإجماع؟، أو من جهة المستند من حيث الورود والدلالة، وما إلى ذلك من الممارسات النقدية التي كان جُلها في فروع مسائل الإجماع بالدرجة الأولى.

(١) نقد مراتب الإجماع، لابن تيمية، ضمن كتاب مراتب الإجماع لابن حزم، ص٢٨٦.

(٢) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٢٦٧.

(٣) انظر: نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، ضمن كتاب مراتب الإجماع لابن حزم، ص٣٠٣.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٣٠٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣- مظاهر تحقق اليقين في مسائل الإجماع:

يُعد الإجماع عند ابن حزم من قواعد الدين التي يُصدر عنها ويُفزع إليها، فهو أصلٌ من أصول الأدلة المعتمدة، وحجة شرعية معتبرة. وفي هذا المنحى يقول أبو محمد: (الإجماع حجة من حجج الله تعالى المتيقنة الظاهرة التي قد قطع الله تعالى بها العذر، وأبان بها الحجة، وحسم فيها العلة)[١]. وهو بهذا التأصيل يتفق مع جمهور المسلمين بنصِّ قوله: (ثم اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا، على أنَّ الإجماعَ من علماء أهل الإسلام حجةٌ وحقٌ مقطوعٌ به في دين الله ﷻ)[٢].

وتتضح منزلة الإجماع عند أبي محمد في كونه - أي: الإجماع - أحدَ أوجه البيان التي يُعرب بها عمّا أشكل من نصوص الوحي، إمّا تفسيرًا، أو استثناءً، أو تخصيصًا. وقد حكى هذا المعنى وأفصح عنه في نصِّ قوله: (... فأمّا وجوه البيان التي ذكرنا من التفسير، والاستثناء، والتخصيص فقد يكون بالقرآن للقرآن، وبالحديث للقرآن، **وبالإجماع للقرآن**، وقد يكون بالقرآن للحديث، وبالحديث للحديث، **وبالإجماع المنقول للحديث**)[٣].

وقيمة الإجماع المعرفية عند أبي محمد تظهر كذلك من خلال تحقيق النسخ به، وفي ذلك يقول: (النسخ بالإجماع المنقول عن النبي ﷺ جائز)[٤]، وعَلَّل أبو محمد مذهبه هذا بقوله (لأنَّ الإجماع أصله التوقيف من النبي ﷺ)[٥]، ويكأنه يقول: إذا كان الإجماع مصدرًا كبقية مصادر التشريع الإسلامي؛ فلما لا يَفْعلُ فعلَ المصادر الأخرى

---

(١) المحلى، لابن حزم، ١٠/ ٤٢٠.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٣٢-١٣٣.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٧٧.

(٤) المصدر السابق، ٤/ ٥١٧.

(٥) المصدر السابق، ٤/ ٥١٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

من نسخ وغيره، لا سيّما وأصل مستنده النصِّ الشرعي.

وقد بلغ الإجماع عند ابن حزم إلى منزلةٍ يُكَفِّرُ بها مخالفه، في حال قيام الحجة عليه[1].

والنزاع في تكفير مخالف الإجماع - إذا ثبتت حجيته - يرجع إلى نوع المسألة المجمع عليها؛ فإنْ كانت من المسائل التي يشترك في معرفتها المسلمون بعامة؛ كتحريم الزنا وشرب الخمر، ونحو ذلك من المسائل المعلومة من الدين بالضرورة؛ فيَكفُرُ مخالف الإجماع في هذا النوع من المسائل التي تنضوي تحت هذا القسم. وإن كانت المسألة المعنية من المسائل التي ينفرد بها الخاصة من المسلمين، كتوريث الجدة السدس وما شاكلها من مسائل؛ فضلال المخالف للإجماع في هذا القسم أقرب[2].

ولمّا كان تحقق الإجماع عند أبي محمد يُعد قطعيًا على أيّة حال؛ صرّحَ بتكفير مخالفه بعد قيام الحجة عليه. فانظر إلى نتيجةِ الحكمِ بالكفرِ على مخالف الإجماع كيف أنَّها تختلف عند غير ابن حزم بناءً على نوع المسألة المجمع عليها؛ فيكون المخالف إما كافرًا إذا كانت المسألة مما يعلم من الدين بالضرورة، أو ضالًا في غيرها من المسائل، إلا أنَّ حُكمَه عند ابن حزم الكفرَ، وذلك بعد قيام الحجة؛ لتساوي مراتب الإجماع في القطعية عنده.

(١) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٢٤.

(٢) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ٣/ ٢١٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٤- حجية الإجماع وارتباطها بالمنهج المعرفي عند ابن حزم:

لابن حزم في حجية الإجماع أدلةٌ من الوحي، يتقاطع مع غيره من العلماء في كونها حجةً في حُجيّةِ الإجماعِ؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء:١١٥]. ودلالة الآية عند ابن حزم في حجيّةِ الإجماعِ؛ قائمة على الجمع بين أمرين: **أحدهما**: ما توعد الله به متبع غير سبيل المؤمنين من الوعيد، **وثانيهما**: مشاقته للنبي ﷺ بعد أنْ بان له الهدى. على أنَّ المراد بسبيل المؤمنين – عنده –: القرآن، والسنة، لا سبيل إلا ذلك. وهو بهذا يخالف من زعم أنَّ الإجماع يكون على غير نصٍّ بدليل الآية نفسها؛ إذْ دلالة الآية ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ محمولة – عند أولئك – على أنَّ سبيل المؤمنين مجردٌ عن نصِّ القرآن والسنة، بينما ابن حزم يرى أنَّه لا سبيل للمؤمنين إلا هما[(١)].

وقد سبق الإمامُ الشافعيُ ابن حزم إلى الاحتجاج بهذا الدليل في حجية الإجماع؛ حين سأله شيخٌ عن مسألة الحجة في دين الله، ما هي؟ فأجابه الشافعي: بأنّها الكتاب والسنة، ثم اتفاق الأمة (= الإجماع). فاعترضه بقوله: (وَمِنْ أَيْنَ قُلْتَ اتِّفَاقَ الْأُمَّةِ مِنْ كِتَابِ اللهِ ؟)[(٢)]، فتدبر الشافعي ساعةً!! ثم أَجَّلَه المعترض ثلاثًا، فلمّا انقضى الأجلُ أجابه الشافعيُ بموطنِ الشاهدِ من الآيةِ السابقةِ؛ فكانت مُستمسكًا للشافعيِّ في حُجيّةِ الإجماعِ[(٣)].

واستدل ابن حزم لحجيّة الإجماع – كذلك – بمقدمة على طريقته المنطقية؛ حيثُ جعلَ نتيجتَها ضروريةً في أنَّ الإجماعَ من عند الله تعالى؛ ذلك أنَّه نفى أن يكون في

(١) انظر: المصدر السابق، ٣/ ٢١٨.

(٢) أحكام القرآن، للشافعي، ١/ ٢٨.

(٣) انظر: أحكام القرآن، للشافعي، ١/ ٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الدين شيءٌ غيرُ إجماعٍ أو اختلافٍ؛ **وهذه مقدمة**، والمقدمةُ الأخرى مُسْتَخْرَجَةٌ من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢]. فلمّا لم يكن الاختلاف من عند الله - بدلالة ظاهر الآية -؛ كان الإجماعُ (=أحد أقسام الدين) هو الحقَ الذي من عنده ﷻ[1].

هذا من الأقيسة التي استعملها المناطقة العرب، مقدمته الأولى قضيتان منفصلتان فصلًا قويًا فيرتب كالتالي:

المقدمة الأولى: الدين إما مسائل مجمع عليها أو مختلف فيها.

والمقدمة الثانية: المختلف فيه ليس من عند الله.

النتيجة: المجمع عليه من عند الله تعالى.

وصياغته اللغوية: مسائل الدين لا تخلو أن تكون: إما من المجمع عليه وإما من المختلف فيه، وبما أنَّ المختلف فيه لا يكون من عند الله؛ فالإجماع من عند الله.

وها هو ابن حزم يراعي يقينيّة المصدر في إثبات حجيِّة الإجماع، فهو ما بينَ تأصيلٍ يَسْتَمده من الوحي تارةً، وما بين توليدٍ منطقيٍّ في هذا الصددِ تارةً أخرى.

والإجماعُ بحسبِ نوعِ مسائلهِ ينقسمُ -عند أبي محمد- إلى قسمين: ما اتفق العلماء على وجوبها أو تحريمها أو إباحتها؛ وهو القسم الذي نَعَتَهُ ابن حزم **بالإجماعِ اللازم**. وهو الموصوف عنده بالإجماع التام، وفيه يقول: (وإنَّما نُدخل فِي هَذَا الْكتاب الإجماع التَّام؛ الَّذِي لَا مُخَالف فِيهِ أَلْبَتَّةَ، الَّذِي يُعلم كَمَا يُعلم أَنَّ الصُّبْحَ فِي الْأَمْنِ وَالْخَوْفِ رَكْعَتَانِ، وَأَنَّ شهرَ رَمَضَان هُوَ الَّذِي بَين شَوَّال وَشَعْبَان...)[2]. أمَّا (ما اتفق جميع العلماء على أنَّ من فعله أو اجتنبه؛ فقد أدى ما عليه من فعل أو اجتناب أو لم

(١) انظر: النبذة الكافية في أصول أحكام الدين، لابن حزم، تحقيق: محمد سعيد البدري، ص ٢٥- ٢٦.

(٢) مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يأثم)[1] فهو القسم الثاني الذي سمَّاهُ ابن حزم **بالإجماعِ الجازي** - (ولعله يقصد به الجائز)[2]. وبين هذين القسمين من المسائل ما لم يمكن تسميته إجماعًا؛ كأن تكون المسألة حرامًا عند بعض العلماء وحلالًا عند غيرهم، أو واجبةً عند بعضهم ومباحةً عند آخرين منهم، أو مكروهةً عند هؤلاء ومستحبةً عند أولئك[3].

وهذان القسمان لا يظهر منهما فائدة - من جهة التقسيم - إلا بيان المُجمع عليه وتصنيفه[4]؛ إذْ يمكن أن يكونا قسمًا واحدًا. وابن حزم نفسَه بيَّن غرضه من هذا التصنيف بقوله: (... ليقرب بها التفاهم بين المُعلم والمُتعلم والمناظرين، على سبيل طلب الحقيقة)[5].

ثمَّ ذكرَ ابنُ حزم وجوهًا للإجماع ظنَّ أصحابها أنَّها إجماعٌ، وهي ليست كذلك، وذكر قومًا آخرين قد أخرجوا من الإجماع ما هو إجماع صحيح بلا برهان يقدمونه. وكل هذا - مما هو من وجوه الإجماع الظنيّة - لا يُعد عند ابن حزم شيئًا؛ لكونه قد بُني على الظنِّ، فهذه المسائل؛ لظنيّتها تعتبر آراءً فاسدةً لا سبيل أن تكون من الإجماع الصحيح في شيء؛ إذ الصحيح منه هو الذي وصفه بقوله: (هو ما تُيُقِّنَ أنّه لا خلاف فيه بين أحدٍ من علماء الإسلام)[6]. ومثّلَ لهذا اليقين الذي تيقنه في الإجماع ببعض الأحداث التاريخية التي لا يعتريها شك بحال (= الأخبار المتواترة)؛ كَمُلكِ بني أمية، ووقعة صفين، ونحوهما من الوقائع والأحداث[7]. وهو بهذا يتفق مع الشافعي -

(١) المصدر السابق، ص٢٤.

(٢) الإجماع، ليعقوب الباحسين، ص٣٣١.

(٣) مراتب الإجماع، ص٢٣-٢٧.

(٤) انظر: الإجماع، ليعقوب الباحسين، ص٣٣١.

(٥) مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٢٤.

(٦) المصدر السابق، ص٢٧.

(٧) انظر: مراتب الإجماع، المصدر السابق، ص٢٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

كذلك - في المسائل المجمع عليها، والتي تُعد من المعلوم من الدين بالضرورة؛ إذْ الشافعيُّ يكادُ يحصرُ الإجماعَ في مسائلَ لا يسع أحدًا الجهل بها[1].

وفي هذا المعنى يقول الشافعيُّ: (لستُ أقولُ ولا أحدٌ من أهل العلمِ: هذا مجتمعٌ عليه، إلا لِمَا لا تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لك وحكاه عن مَنْ قبلَه، كالظهرِ أربع، وكتحريمِ الخمرِ، وما أشبه)[2].

وإذا حُصر الإجماع في ذلك النوع من المسائل؛ فإنَّ ثمرةَ الإجماعِ - والحال كذلك - لا يبدو صلاحها؛ إذْ دور العلماء المجتهدين يبرز في الارتقاء بما كان ظنيِّ الدلالة ليكونَ قطعيَّ الدلالة، وبذلك يرتفعُ الخلافُ في المسألةِ المجمعِ عليها فلا تحتاجُ إلى مزيد اجتهاد ولا كلفة استنباط. غير أنّ ابن حزم - كما سيأتي - له تقسيمات تخرج عن هذا القسم المذكور.

ولمّا أقام ابن حزم الدلائل على حجيّةِ الإجماعِ؛ **نظرَ إلى زمنِ الإجماعِ المعتبرِ ما هو؟**، فأوردَ - كعادته - ما يمكنُ أن يحتمله العقلُ من وجوهٍ يَنْفُذُ من خلالِها إلى نتيجةٍ تقررُ الإجماعَ المعتبرَ على جهةِ الجزمِ واليقينِ. فوجدَ أنَّ الإجماعَ وَفْقَ تصور العقلِ لا يخرجُ عن وجهين لا ثالث لهما:

الوجه الأول: (إمّا أن يكون إجماع كل عصر من أول الإسلام إلى انقضاء العالم ومجيء يوم القيامة)[3].

الوجه الثاني: (أو إجماع عصر دون عصر)[4].

---

(١) انظر: الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، لمحمد نصيف العسْري، ص٤١٧.

(٢) انظر: الرسالة، للشافعي، ص٥٣٤

(٣) النبذة الكافية في أصول أحكام الدين، لابن حزم، ص٢٧.

(٤) المصدر السابق، ص٢٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والوجه الأول باطلٌ؛ لتعذر تمام الإجماع في أي عصر من العصور؛ وذلك لتعلق تمامه بوجود العصر المتأخر الذي لم يكن واقعًا بعدُ. وفي هذا المعنى يقول القرافي[1]: (فلا يعتبر فيه جملة الأمة إلى يوم القيامة؛ لانتفاء فائدة الإجماع)[2].

وإذا بطل الأول؛ صح الثاني. ولكنْ يَردُ على الوجه الثاني واردُ العصر المعتبر للإجماع، ما هو؟. وهنا، يضع ابن حزم قِسْمةً عقليّةً أخرى تتمثل في أوجه ثلاثة لا رابع لها[3]:

أولها: إمَّا أن يكون عصر ما بعد الصحابة.

ثانيها: أو يكون عصر الصحابة.

ثالثها: أو يكون عصر الصحابة، أو أي عصر بعد عصر الصحابة.

فأفسد ابن حزم الأول منها ببرهانين[4]:

الأول: برهان الإجماع على بطلان هذا القسم، وأنَّه لم يسبق إليه أحدٌ؛ إذْ كيف يمكن إغفال عصر الصحابة وهم نقلةُ الوحي!!.

الثاني: أنَّه دعوى بلا برهان.

ثم نظر إلى قول من قال: إنَّ عصر الصحابة هو العصر الذي أمر الله باتباعه في الإجماع، فرجح هذا القول وانتصر له بدليلين[5]:

---

(١) أبو العباس، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين الصنهاجي القرافي المالكي، نسبة إلى قرافة محلة مجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة، له في الفقه وأصوله: أنوار البروق في أنواء الفروق، توفي سنة ٦٨٤ للهجرة. انظر: الأعلام، للزِركلي، ١/ ٩٤.

(٢) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب شرح الشوشاوي على تنقيح الفصول للقرافي ، ٢/ ٣١٧.

(٣) النبذة الكافية في أصول أحكام الدين، لابن حزم، ص٢٧.

(٤) المصدر السابق، لابن حزم، ص٢٨.

(٥) المصدر السابق، ص٢٨- ٢٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الأول: خلوّ إجماعهم من الخلاف، وإقرار العلماء بصحة إجماعهم وتَيَقُّنِهِ.

والثاني: دلالة قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، وتكمن دلالتها عند ابن حزم: في كمال الدين الذي حصل بمشهد من الصحابة العدول؛ إذْ لا سبيل إلى معرفة هذا الدين إلا سبيل رسول الله ﷺ، ولا سبيل إلى معرفة سبيل رسول الله ﷺ إلا سبيل الصحابة الذين شاهدوا التنزيل واستمعوا له، ونقلوه؛ ولذلك كان إجماعهم هو الإجماع المعتبر الذي لا مرية فيه. **وهذه الآية طالما يوظفها ابن حزم في حماية البناء المعرفي لمنهجه بحجة أنّ الدين قد كَمُلَ** (وكل ما كَمُلَ فليس لأحدٍ أن يزيد فيه، ولا أن يُنقص منه)[(١)].

ولا تعني كماليّة الدين خروج الإجماع عن كونه دليلًا؛ إذْ الإجماع بذاته صادرٌ عن وحي مُنَزَّل يدل على حُجيِّتِهِ من جهة، ومن جهة أخرى فإن كمال الشريعة دليلٌ بذاته على اعتبار الإجماع؛ إذْ الإجماع لا يكون إلا عن نصٍّ.

وأمّا إجماع عصر ما بعد الصحابة، فلا يخلو من أمرين:

إمّا أن يكون على ما أجمع عليه الصحابة من قبلُ؛ فقد أغنى جمعهم هذا عن جمع مَنْ بعدهم. وإمَّا أن يكون الإجماع على ما صح اختلاف الصحابة فيه؛ فهذا إجماعٌ على ما لم يجمع عليه الصحابة؛ وهذا باطل. وأمَّا ما صح فيه الخلاف بين الصحابة؛ فهو موطن يسوغ لمن جاء بعدهم أن يجتهدوا فيه[(٢)].

والمحصلة من سبر ابن حزم وتقسيمه؛ تتجلى في أنَّ الإجماعَ المعتبرَ هو ما أجمعَ عليه الصحابة فقط -وهذا خلاف لمن اعتبر الإجماع في كل عصر من أعصار الأمة[(٣)]- ؛ ولذلك فرّق أبو محمد بين الإجماع الذي تقوم به الحجة والإجماع الذي لا تقوم به

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٣.

(٢) النبذة الكافية في أصول أحكام الدين، لابن حزم، ص٣٠-٣١.

(٣) انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، لمحمد الأمين الشنقيطي، ص٢٣٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الحجة ممّا يُسمى إجماعًا وهو ليس إجماعًا، فقال: (وأمَّا الإجماعُ الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو ما اتفق أن جميع الصحابة ﷺ قالوه، ودانوا به عن نبيهم ﷺ. وليس الإجماعُ في الدين شيئًا غيرَ هذا، وأمَّا ما لم يكن إجماعًا في الشريعةِ؛ فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم، أو سكت بعضُهم، ولو واحدٌ منهم، في الكلام فيه)[1]. فهنا قيّدان لا ينفكان في تحريرِ الإجماعِ المعتبرِ، عند أبي محمد، **أولهما**: أن يكون العصرُ عصرَ الصحابة. **والثاني**: خلوّ إجماعهم من الخلاف.

والذي ينظرُ إلى هذينِ القيدينِ يجدُ أنَّهما يتقاطعان في قضيةٍ كبرى من قضايا ابن حزم التي يُقِيمُ عليها منهجَه المعرفيِّ، ألا وهي اليقين؛ حيث يتبدَّى اليقين في عصر الصحابة (= القيد الأول)؛ من جهة إمكان حصرهم وعدّهم. ويظهر كذلك في القيد الثاني – الذي هو في حقيقته فرعٌ عن القيد الأول – من خلال تحقق اتفاقهم بلا خلاف يذكر بينهم.

ومن كبرى القضايا اليقينيّة التي أجمعَ عليها المسلمون قاطبة – (إجماعًا صحيحًا متيقنًا)[2]–: القرآن، وسنة المصطفى ﷺ، ولذلك؛ تجد ابن حزم يسند الإجماع المتيقن إليهما، فما لا نصَّ فيه فليسَ بإجماعٍ في اعتباره؛ لدخولهِ في دائرة الظنون والاحتمالات. وهذا قيدٌ ثالثٌ يُضافُ إلى ما تقدم ذكره، **وهو أن ينعقدَ الإجماع بقيديه السابقين (= عصر الصحبة بلا خلاف) مع قيدٍ ثالثٍ وهو النصُّ**؛ ومن ثمَّ يتم الاحتراز من دخول آراء المجمعين المجردة من النصوص الشرعية؛ لكونها وما يعتريها من خصائص ذاتية مختلفة اختلافًا يفضي إلى التفرّق بدل الاجتماع. وعليه؛ فلا يمكن الاتفاق بحال إلا بتوقيف من عند الله تعالى.

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ٤/ ١٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفي هذا المورد يقول أبو محمد: (ولا سبيل إلى إجماعِ أهلِ عصرٍ ما على خلافِ نصٍّ ثابتٍ)[1].

ومستندُ الإجماعِ موضعُ خلافٍ بين الأصوليين، فمنهم مَنْ جعل الإجماع مُتصورًا عن اجتهادٍ وقياسٍ، ومنهم مَنْ جعله كذلك متصورًا من هذا الوجه؛ لكن لا يكون حُجَةً. ومنهم من أجازه واختارهُ؛ كصاحب الروضة[2].

وترى ابن حزم وهو يناقش بالعقلِ والحسِّ القائلين: بجواز انعقاد الإجماع على ما لا نصَّ فيه؛ كيف أنَّه يستبعدُ كلَّ البعدِ أن يجتمعَ جميعُ علماءِ الإسلامِ في موطنٍ واحدٍ دون أن يَشُذَّ منهم أحدٌ، لا سيّما والافتراق بالأبدان قد حصل واتسع اتساعًا يمتنع معه الاجتماع في موضعٍ واحدٍ، وهذا من جهة التفرّق في البلاد، أمَّا من جهة القول بما لا نصَّ فيه، فإنَّه - والحال كذلك - لا يمكن القطع بموافقة عالم لآخر، وذلك باعتبار الاختلاف الحاصل في الطبع والرأي الذي قد صح به اليقين في خواص الذات الإنسانيّة[3].

ولا يظنُ ظانٌّ أنَّ اعتبار ابن حزم الإجماع قاعدة من قواعد الدين[4]= يناقض قوله: (... فإنَّما علينا طلب أحكام القرآن والسنن الثابته عن رسول الله ﷺ، إذ ليس الدين في سواهما أصلًا، ولا معنى لطلبنا هل أجمع على ذلك الحكم أو هل اُختلف فيه)[5]= فليس ذلك تناقضًا منه؛ لأن الإجماع عنده لا يكونُ إجماعًا صحيحًا إلا ما كان على شيء منصوص. فنصُّ الوحي، عند أبي محمد، أصلُ الإجماعِ؛ وهذا هو معنى

(١) المصدر السابق، ٤/ ١٥٦.

(٢) انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، لمحمد الأمين الشنقيطي، ص٢٤٤.

(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٣٧ - ١٣٨.

(٤) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٢٣.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٤٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

قوله: (ولا معنى لطلبنا هل أُجمع على ذلك الحكم أو هل اُختلف فيه)[1]؛ لكونه ينظر إلى هذه القضية بمنظورين، **الأول**: بمعرفة النصِّ المجمعِ عليه، **والثاني**: بفرض عدم معرفته، فمتى ما كان الإجماع عن نصٍّ عرفناه؛ فالنصُّ يغني عن الإجماع لهذا الاعتبار، ولا يعني إلغاء مستند الإجماع في حال عدم معرفتنا للنصِّ الذي أُجمع عليه، لأنَّ ابن حزم نفسَه يقول في دية العين: (... فإن صح إجماع متيقن في دية العين؛ فنحن قائلون به)[2]، ولكن الأصل عنده أنَّ (النصَّ فرضٌ سواء أجمع الناس عليه أو اختلفوا فيه، لا يزيد النصُّ مرتبة في وجوب الاتباع أن يجمع الناس عليه)[3].

وهنا ينازع ابن حزم في دلالة النصِّ عند انفرادهِ إذا ما كان مقابلًا للإجماع، فإن يكن على مرتبة واحدة عنده، فليس كذلك في نفس الأمر؛ إذْ منزلةُ النصِّ المجمع عليه أرفع قدرًا وأعلى شأنًا من انفرادِ النصِّ بالحكمِ؛ ذلك أنَّ رسول الله ﷺ زكَّى علماء الأمة وعصمهم من أن يجتمعوا على ضلالة، وفي الحديث: (ما كانَ اللهُ ليجمعَ هذه الأمةَ على ضلالةٍ أبدًا...)[4].

وفي سياق المعنى السابق يقول ابن تيمية: (والحجة على قول الجمهور أنَّ تلقي الأمة للخبر تصديقًا وعملًا إجماعٌ منهم، والأمة لا تجتمع على ضلالة... فإنَّ العصمةَ ثبتت بالهيئة الاجتماعية، كما أن خبر التواتر[5] كلٌّ من المخبرين يجوّز العقل عليه أن يكون كاذبًا أو مخطئًا، ولا يجوّز ذلك إذا تواتر، فالأمة في روايتها ورأيها ورؤياها أيضًا.

---

(١) المصدر السابق، ٤/ ١٤٠.

(٢) المحلى، لابن حزم، ١٠/ ٤٢٠.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٤١.

(٤) رواه ابن أبي عاصم في السنة برقم: (٨٢)، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير، ١/ ١٣٦.

(٥) أظنه خبر الواحد، لأن ابن تيمية في صدد الحديث عنه. انظر: جواب الاعتراضات المصرية، لابن تيمية، ص٤٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

كما قال النبي ﷺ: (إنّي أرى رؤياكم قد تواطأت على أنَّها في العشر الأواخر...)[1]. فجعل تواطؤ الرؤيا دليلًا على صحتها)[2].

وفي معنى علوّ رتبة الإجماع على حكم واقعة معيّنة، يقول عابد السفياني: (... ويتحقق الثبات لهذا الحكم؛ ذلك لأنَّه اجتمع عليه علماء الأمة وهم معصومون شرعًا، والعصمة لهم هي عصمة لاجتهادهم، فالحكم معصوم حينئذ والعصمة تقتضي الثبات؛ لأنَّ مقتضاه أنَّ الحكمَ هو الحقُ، والحقُ ثابتٌ، وهذا معنى تحقق الثبات والشمول في هذا القسم)[3].

وأنَّى!! لنصٍ ظنيِّ الثبوت أو ظنيِّ الدلالة أن يحظى بتلك العصمة التي لا تكون إلا لمن زكاه الله على لسان رسوله ﷺ.

وبهذا يتبين ضعف نفي ابن حزم زيادة النصِّ رتبة بالإجماع عليه.

وأمرٌ آخر يضاف إلى ما تقدم ذكره في نظرة ابن حزم إلى الإجماع الذي عُرف نصه، والذي لم يُعرف نصه؛ وهو (أنَّ من اتَّبع نصَّ القرآن، وما أُسند من طريق الثقات إلى رسول الله ﷺ، فقد اتَّبع الإجماع يقيناً)[4].

وتبقى فائدة الإجماع الصحيح الذي لا يُعرف مستنده - عند أبي محمد - في عدم الحاجة لتلمس النصِّ وبيان ما هو؟؛ إذْ يكفي الإجماع من غير معرفة النصِّ في نفس الأمر؛ وإن كان الإجماع عنده لا يكون إلا عن نصٍّ.

وإذا انتفت الحاجة عند ابن حزم في طلب الإجماع؛ لكون الفرض هو الرجوع للكتاب والسنة؛ فإنَّ تَلَمُّسَ أهلِ العلمِ للإجماعِ في هذه الحالة - في رأي ابن حزم -

---

(١) رواه البخاري برقم: (٢٠١٤).

(٢) جواب الاعتراضات المصرية، لابن تيمية، ص٤٤- ٤٥.

(٣) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، لعابد السفياني، ص٤٨٧- ٤٨٨.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

إنَّما يكمن في تعظيم (خلاف من خالفه، وليزجروه عن خلافه فقط)[١].

وقدْ أوضحَ ابن حزم نفسه ما يرفع هذا الالتباس؛ حينما جعل مصدريّة أحكام الدين منبعثة من القرآن والسنة، وبيّن هذه القضية من خلال تقسيمه الوحي بشقيه إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها[٢]:

أعلاها: ما تناقلته الأمة كلها جيلًا بعد جيل؛ كالإيمان والصلاة، ونحوهما (وهذا هو الإجماع)[٣]. ثم **يليه** ما: (نُقل نَقل تواترٍ كافّة عن كافّة...؛ ككثير من السنن، وقد يجمع على بعض ذلك، وقد يختلف فيه؛ كصلاة النبي ﷺ قاعدًا بجميع الحاضرين من أصحابه)[٤]. **والثالث**: (شيء نَقَلَهُ الثقةُ عن الثقةِ كذلك مُبْلِغًا إلى رسول الله ﷺ، فمنه ما أُجمعَ على القولِ به، ومنه ما اُختلف فيه. فهذا معنى الإجماع الذي لا إجماع في الديانة غيره ألبتة)[٥].

وقد أيَّدهُ أحمد شاكر وأحقَّه فيما قال، وجعل إجماع الأصوليين مما لا يمكن وقوعه[٦].

وقد يُظن بتحرير ابن حزم للإجماع ظنَّ الاضطراب؛ لكونه يؤصل للإجماع المعتبر بعدم الخلاف في موضع، كقوله: (ما تُيُقِّنَ أنَّه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام)[٧]. بينما في القسم الثاني والثالث يجوّز وقوع الخلاف. وهذا يوحي للناظر في

(١) المصدر السابق، ٤/ ١٤٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٤/ ١٤٢.

(٣) المصدر السابق، ٤/ ١٤٢.

(٤) المصدر السابق، ٤/ ١٤٢.

(٥) المصدر السابق، ٤/ ١٤٢.

(٦) انظر: المصدر السابق، ٤/ ١٤٢.

(٧) مراتب الإجماع، لابن حزم، ص٢٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أول وهلة أنَّ ابن حزم مضطرب في الإجماع. ولك أن تقارن هذا التقسيم الذي قسمه بتقسيمه للإجماع وحصره إيّاه في قسمين لا سبيل أن يكون الإجماع في غيرهما؛ حتى تقف على اضطرابه إن كان مضطربًا[1].

وقد أشار أبو عبد الرحمن بن عقيل إلى معنى اضطراب أبي محمد في الإجماع من أوجه أُخر غير التي أُشير إليها آنفًا، وفي توضيح هذا الاضطراب يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل:

(مذهب ابن حزم في الإجماع مضطرب جداً؛ فتارة يعتبره اتفاق الصحابة اتباعًا لداود بن علي، وتارة يعتبره ما يجب أن يكون عليه الاتفاق، وليس هو الاتفاق وذلك هو النصُّ الشرعي؛ إمَّا لارتفاع الاحتمال المعتبر في دلالته، وإمَّا لارتفاع الاحتمال المعتبر في ثبوته كالتواتر ونقل الكافة، وكذلك الحكم الشرعي الذي مَنْ لم يوافقه لم يكن مسلماً)[2].

وحاصل النصِّ السابق في ما يمكن أن يكون إجماعًا عند ابن حزم؛ تتمثل في الصور التالية:

اتفاق الصحابة يُعد إجماعًا؛ وهذا بحسب المجمعين، والنصِّ الشرعي المجمع عليه يُعد إجماعًا - كذلك - من ناحيتين: **الأولى**: ما كان قطعي الدلالة، **والثانيّة**: ما كان قطعي الثبوت. وأيضًا يُعد الحكم الشرعي إجماعًا؛ إذا كان من يخالفه كافرًا.

وليس في تحرير ابن حزم - فيما يظهر للباحث - للإجماع اضطرابًا؛ إذا ما رُوعيت النظرة الكليّة لكلامه في الإجماع؛ إذْ ابن حزم يتدرج في ترتيبه للإجماع من الأعلى للأدنى. وذكره للخلاف في القسم الثاني والثالث ذكر صحيح؛ إذ ليس كلُّ متواترٍ مُجمعًا عليه، وكذلك ليس كلُّ آحادٍ مُجمعًا عليه، بلْ الخلاف الذي يقع في المتواتر

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٤/ ١٥٠، ١٧٢.

(٢) نوادر ابن حزم، لأبي عبد الرحمن بن عقيل، ٢/ ١٣٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والآحاد هو من المسائل التي سبق أن جعلها ابن حزم واقعة بين الإجماع التام والإجماع الجازي، فليس ابن حزم في تقسيماته مضطربًا؛ متى ما رُد متشابه كلامه إلى محكمه في الإجماع.

ولا يمكن أن يكون اعتداد ابن حزم باتفاق الصحابة، والنصِّ الشرعي القطعي ونحو ذلك من مسائل الإجماع؛ اضطرابًا منه - كالذي قاله أبو عبد الرحمن ابن عقيل - ذلك أن تلك الأمور داخلة في حدِّ الإجماعِ عند ابن حزم كما هي داخلة في حدِّ الإجماعِ عند غيره، وإلا لكان كلُّ مَنْ حدَّ الإجماعَ بحدودٍ هو يرى أنَّها أساسية في تكوين الإجماع؛ مضطربًا كذلك. والاضطراب ضد الثبات، وأبو محمد ثابت المنهج في الإجماع؛ إذْ يروم في كل مسألة يقبلها في الإجماع إلى أن تكون بلباس القطع واليقين، وتجد هذا جَليًّا في حقيقة الإجماع والحكم والمستند. وأمّا ما عدا ذلك من مسائل هو يراها ظنيّة؛ فإنَّه لا يقبلها ولا يدخلها في الإجماع المعتبر.

وليس ابن تيمية كابن حزم في الإجماع من جهة ما يثوي عليه هذا التقسيم؛ ذلك أنَّ ابن حزم يراعي القطع واليقين في كل التقسيمات التي ذكرها في الإجماع سواء كان الإجماعُ تامًا، أو كان متواترًا أو كان آحادًا، فشرطه تحقيق اليقين في كل مسألة أجمع عليها العلماء أيًّا كان القسم الذي ينتظمها؛ حيثُ إنَّ المحصلَ من الإجماعِ عند ابن حزم أنَّه على رتبةٍ واحدةٍ وإنْ كان يختلفُ من ناحيةِ التصنيفِ والورودِ؛ ولذلك وافق الجمهور في مسألة: الطلاق الثلاث بلفظ واحد؛ وإنَّه يقع ثلاثًا، خلافاً لابن تيمية. أمَّا ابن تيمية فليسَ الإجماعُ عنده على مرتبةٍ واحدةٍ؛ لأنَّه ليس قسمًا واحدًا، فالإجماع عنده: **إحاطي، وإقراري، واستقرائي**. فالإحاطي عنده كالإجماع التام عند ابن حزم. والإقراري هو السكوتي، وهو الذي يرفضه ابن حزم؛ لظنيّته، وفيه يقول: (وأمّا ما لم يكن إجماعًا في الشريعة فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم، أو سكت بعضهم ولو واحدٌ

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

منهم في الكلام فيه)[1]. والاستقرائي هو أن تتبع أقوال العلماء فلا تجد مخالفًا[2].

والفارق الجوهري بين ابن حزم وابن تيمية يكمن في التقسيم الآخر الذي يرتكز على نظرة القطعيِّ والظنيِّ، فالإجماع من هذه الناحية نوعان في رأي ابن تيمية، أما ابن حزم فإجماعه نوع واحد؛ صبغته القطع واليقين. وهذا التقسيم التيمي هو المدخل له في مخالفة الإجماع، بحجةِ أنَّ الظنيَّ وإن كان إجماعًا؛ فهو موطن اجتهاد. وهذا الذي لا تجده في منهج ابن حزم في الإجماع.

وللباحث أنّ يَحُدَّ الإجماع عند ابن حزم بحدٍّ يتضمن القيود السابقة، فيكون الإجماع عنده عبارة عن اتفاق الصحابة على أمر شرعي بعد وفاة النبي ﷺ في زمن ما قبل التفرق عن نصٍّ يستندون إليه بلا خلاف بينهم.

وليس القصد من عرض مباحث الإجماع عند أبي محمد أن يستوعب البحث ما قيل في الإجماع من مسائل مع الردِّ عليها؛ وإنَّما غايته تجلية المنهج المعرفي لابن حزم في الإجماع، وإبراز نظرية اليقين والقطع التي يتضمنها مبحث الإجماع والمتمثلة في بعض مسائله.

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٧.

(٢) إجابة السائل شرح بغية الأمل، للصنعاني، ص١٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

۞ رابعًا: الدليل عند ابن حزم:

توطئة:

يَحْسنُ بالباحثِ، قبل تناول الدليل عند ابن حزم، أن يُبرزَ أمرًا ذا بال، ألا وهو أنّ ابن حزم في منهاجه المعرفي قد استثمر المنطق بشقيه: الفطري - أو ما يمكن أن يسمى: (بالمبادئ العامة للمنطق الاستدلالي)[1] - والصناعي في صناعة الدليل واستخراجه من النصوص الشرعية والإجماع المنعقد، وذلك بتطبيق الأسس المنطقية سواء كانت فطريّة في تكوينها، أو كانت صناعية في تأصيلها. وسوف يلاحظ القارئ من خلال مبحث الدليل الصبغة المنطقية في توليد هذه الأنواع من البراهين، وأنَّ القياس المنطقي يتجلّى حضوره في القسم الأول من أقسام الدليل النصي، وكذلك بقية الأقسام من هذا النوع، مع التنويه إلى أنَّ البرهان، عند أبي محمد ابن حزم، لا يُطلق على القياس المنطقي فقط، بل البرهان عنده ما كان كذلك، وما كان دليلًا بنفسه لا يحتاج إلى مقدمات في إنتاجه؛ كدليل القرآن والسنة والإجماع، فهي جميعها عند ابن حزم تعد براهين قطعيّة، لا كما يقول بعض الباحثين[2] من أنَّ ابن حزم يكثر من إطلاق مصطلح البرهان عند اعتماده على القياس المنطقي فقط.

(١) المنطق وفلسفة العلوم، لبول موي، ص٤٤.

(٢) انظر: الحكمة، العدد: ٢٣، القياس القطعي بين ابن حزم وابن تيمية، ص٤١٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

١- المدخل المفهومي للدليل:

أحد أصولِ مادة (دلَّ) في اللغة يفيد إبانة الشيء، ومثّلَ لها ابن فارس بقولهم: (دلَلْتُ فلاناً على الطريق)[١]. أي: أرشدته.

وتحصلُ الإبانةُ هذه بأمارة كاشفة وهادية ومرشدة؛ يُصطلح عليها لُغويًا بالدليل. وفي هذا يقول ابن فارس: (والدليل: الأمارة في الشيء)[٢]. وقد أشار التهانوي إلى أنَّ المرشد وما به الإرشاد؛ هو معنى الدليل لغةً[٣].

ولكي نصل إلى معرفة شيءٍ ما فلا بد من دلالة موصلة إليه؛ (كدلالة الألفاظ على المعنى...)[٤]، ونحو ذلك من أنواع الدلالات.

والحاصل أن من تتبع معنى الدليل في اللغة، وجد أنَّه يأتي بمعنى: الدال[٥]، والهادي[٦]، والمرشد وما به الإرشاد[٧] وهو الذي يوصل إلى المعرفة؛ أيًّا كانت هذه المعرفة، حسيّةً أو معنويةً.

وأمَّا في اصطلاح الأصوليين؛ فقد ورد معناه بنفس اللفظ في المظان المشار إليها؛ إذْ قالوا في معنى الدليل: (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري)[٨].

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (دلّ).

(٢) المصدر السابق، مادة: (دلّ).

(٣) كشّاف اصطلاحات الفنون، للتهاوني، مادة (دليل).

(٤) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة: (دلّ).

(٥) الإحكام، للآمدي، ١/ ٢٣.

(٦) علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص٢٠.

(٧) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبو يعلى، ١/ ١٣١. وانظر: مختصر التحرير، للفتوحي، ٣/ ١، والتعريفات، للجرجاني، ص٥٥.

(٨) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/ ٦٧١، التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ١/ ١٩٧، المأمول من لباب =⇦

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وقد ذكر الآمدي ثلاثة احترازات في التعريف؛ **أولها**: احتراز من عدم النظر، **والثاني**: احتراز من النظر الفاسد، **والثالث**: احتراز من المطلوب التصوري(١).

وهذا يعنى - على حدِّ الأصوليين - أنَّه لا بد في كون الدليل دليلًا؛ من ثلاثة أمور: النظر، وأن يكون النظر صحيحًا، وأن يكون المطلوب خبريًّا.

والمشهور عند الأصوليين في معنى الدليل أنَّه ما أفاد حكمًا شرعيًّا بسبيل قطعيٍّ أو ظنيٍّ، وعليه جاء التقسيم للأدلة من حيث القطع في الدلالة أو الظن فيها(٢)، إلا أنَّ مِنْ الأصوليين مَنْ لم يرضْ بهذه القسمة؛ لاعتبار نتيجة المطلوب الخبري(٣)؛ حيث جعلوا الدليل مسمّىً صحيحًا لما كان سبيله القطع وأفاد اليقين أو العلم، أمَّا ما كان سبيله الظن وأوصل إلى الظن؛ فيسمّى أمارة ولا يسمّى دليلًا(٤).

والدليل إذا أطلق عند جمهور الأصوليين فإنَّه يتناول الأدلة الإجمالية المتفق عليها (= الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس) والأدلة الإجماليّة المختلف فيها (كقول الصحابي، والاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة... الخ). وكذلك يطلق على جزئيات هذه الأجناس، أو ما يطلق عليه عند الأصوليين بالأدلة التفصيلية، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ٧٨﴾ [الإسراء:٧٨]، فهذا دليلٌ جزئيٌ من دليلٍ إجماليٍ، وهكذا في بقيّة الأدلة.

= الأصول، للطرفاوي ص٣، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي، ١/ ٢٥٢، إرشاد الفحول، للشوكاني، ١/ ٢٢.

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٢٣-٢٤.

(٢) انظر: علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص٢١.

(٣) كالرازي، انظر تفريقه بين الدليل والأمارة، المحصول، ١/ ١٠٦.

(٤) انظر: علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٢- مفهوم الدليل عند ابن حزم:

١,٢ الدليل بمفهومه العام:

الدليل في اللغة عند ابن حزم يأتي بمعنى: الدال. وقد تنوعت المصطلحات ذات الصلة بلفظ (الدليل)[١] عند ابن حزم ما بين دليلٍ، ودالٍ، واستدلالٍ، ودلالةٍ. فالدليل له إطلاقه الواسع عند أبي محمد، فقد يكون: برهانًا، واسماً، وعبارةً، ونصًّا، وإنسانًا. ويأتي بمعنى: الحجة.

والدال (هو المُعَرِّف بحقيقة الشيء)[٢]، وقد يكون عند أبي محمد: إنسانًا، وقد يُعبر به عن الباري جل وعلا. وهذا القول كالقول الذي أورده ابن تيمية في تفسير البرهان المذكور في قوله تعالى: (قد جاءكم برهان من ربكم)، ومما قيل في معنى هذا البرهان أنّه (محمد صلى الله عليه وسلم)[٣].

(والاستدلال طلب الدليل)[٤]. ويقول في الدلالة: هي (فِعْلُ الدَّالِ، وقد تضاف إلى الدليل على المجاز)[٥].

ويتفق ابن حزم مع الأصوليين في إطلاقهم العام للدليل، وأنَّه يطلق على الأدلة الإجمالية الثلاثة (= الكتاب، والسنة، والإجماع)، ويخالفهم في كون القياس وغيره من الأدلة الظنيّة أدلة مقبولة؛ وذلك بناءً على الضابط الذي جعله صفة سائدة في المعرفة بعامّة، ويشترطها في جميع الأدلة، ألا وهي اليقينيّة، فهي الحَكَمُ الفصل في كون هذا دليلًا معتبرًا من عدمه.

---

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤١.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٤١.

(٣) الفرقان بين الحق والبطلان، لابن تيمية، ص١٩٦.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤١.

(٥) المصدر السابق، ١/ ٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والدليل يطلق في مفهومه العام عند ابن حزم على ما كان مُنْتِجًا وما كان ناتجًا؛ فالمنتِج: أوائلُ الحسِ وضرورةُ العقلِ، والمُنتَج: بقية الأدلة الأخرى، كما هي في اعتبار ابن حزم.

ففي معنى الدليل المؤصّل لبقية الأدلة والمُنْتِج لها يقول أبو محمد: (الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن، والربوبية، والنبوة)[1].

ويقصد ابن حزم بتأصيل العقل والحسّ لبقية الأدلة؛ تلك المقدمات الراجعة للعقل والحسّ، والتي يندرج فيها جملة من الأدلة المكتسبة؛ كدليل الكتاب، والسنة، والإجماع، والدليل المولَّد على وجه مخصوص من النَّص والإجماع، وما يتفرع عنه من الأنواع السبعة التي تعود إلى النَّص ، والأنواع الأربعة التي تعود إلى الإجماع[2]، وفي معنى هذه الأنواع من الأدلة؛ والمندرجة تحت الدليل - الأصل الرابع من أصول ابن حزم - يقول ابن حزم: (... فهذه هي الأدلة التي نستعملها؛ وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النَّصِّ وغير خارجة عنه أصلًا)[3].

وشرطه في كل الأدلة المذكورة أن تكون قطعيّة الثبوت والدلالة؛ أي أنَّ فائدتها في المعرفة يقينيّة.

وما تقدم ذكره من الأدلة قابلٌ، عند ابن حزم، لتقسيمه إلى أدلة نقليّة وأدلة عقليّة، ويطلق على كلا القسمين من أقسام الدليل بمفهومه العام اسم: (البرهان) ويسميها به، **فليس البرهان عند ابن حزم منصرفًا إلى دلائل العقل فقط، بل يشمل دلائل الشرع كذلك**، وله قولٌ جَمَعَ فيه بين الدليل الشرعي والدليل الحسي وأطلق عليهما اسم البرهان، وفي هذا المعنى يقول: (... قَدْ صَحَّ الْبُرْهَانُ مِنْ **الْقُرْآنِ**، وَمِنْ

(١) المصدر السابق، ٥/ ١٠٧.

(٢) سيأتي الحديث عنها بالتفصيل في مبحث الدليل بمفهومه الخاص.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ضَرُورَةِ الْحِسِّ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا فَيُرِيدُونَ حَمْلَهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، إِنَّ هَذَا لَعَجَبٌ لاَ نَظِيرَ لَهُ)[1].

وأما الدليل بمفهومه الخاص فهو قسم من أقسام البرهان، وليس قسيمًا له.

٢,٢ الدليل بمفهومه الخاص:

رَكَنَ ابن حزم في إثباته للدليل بمفهومه الخاص إلى إعمال العقل في النَّصِّ الشرعي وَفْقَ الضرورة العقليّة، فكان الدليلُ مُخْرَجًا من مُخْرَجَاتِ العقلِ القطعيّةِ من جهةِ الاستدلالِ، ومُخْرَجًا من مُخْرَجَاتِ النَّصِّ الشرعي من جهة المصدريّة، فتميّز هذا الدليل الحزمي عن القياس الأصولي بميزتين مطردتين لا انفكاك لهما عنه، ولا تكاد تجدهما في القياس الأصولي، **أولاهما**: موافقته للنصِّ وانبعاثه منه، فهو - في حقيقته - مفهومٌ للفظ لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، فليس خارجًا عن النَّصِّ ولا زائدًا عليه، **والثانية**: اتصافه باليقينيّة والقطع من جهة التأسيس.

وكان الطريق الذي سلكه ابن حزم في الوصول إلى هذا الدليل قائمًا على ما وجده في المصادر الثلاثة (=الكتاب، والسنة، والإجماع) من لزوم طاعة الله، وطاعة رسوله ﷺ، وما أجمع عليها المسلمون على حدٍّ سواء. ثم جال الإمام بفكره متأملًا في هاته المصادر وما احتوته من نصوص شرعيةٍ وألفاظٍ مرعيّةٍ، فتبدّى له أنَّ هذه النصوص قد تضمنت جُمالًا إذا ما اجتمعت (قام منها حكمٌ منصوصٌ على معناه)[2]، وكان القيامُ قيامًا ضروريًا، لا يحتمل إلا معنًى واحدًا؛ فثبت له بعد هذا التأمل مصدريّة الدليل القطعيّة.

وإذا ما أراد الباحث أن يشير إلى تطبيق من تطبيقات الدليل بمفهومه الخاص عند ابن حزم؛ ولكي يمثّل لهذا النوع من أنواع الأدلة المستخرجة وفق الضرورة

(١) المحلى، لابن حزم، ٧/ ٢٨٤.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٦٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

العقلية، ويغني في نفس الأمر عن مزيد من التطبيقات الأخرى؛ فها هو البرهان قد قام على نصِّ معنى استحقاق الأب الوارث للثلثين من نصِّ قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء:١١]؛ حيثُ اقتضت الضرورة العقليّة أنَّه إذا كان الأب والأم هما الوارثان فقط، وجاء النَّصُّ بالثلثِ للأمِ؛ فإنَّ الأبَ يرثُ الثلثين قولًا واحدًا. وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (وقد تيقنا بالعقلِ الذي به علمنا الأشياء على ما هي عليه أنَّ كلَّ معدودٍ فهو ثلثٌ وثلثان، فإذا كان للأم الثلثُ فقط، وهي والأب وارثان فقط؛ فالثلثان للأبِ، وهذا علمٌ ضروريٌّ لا محيدَ عنهُ للعقلِ، ووجدنا ذلك منصوصًا على المعنى وإن لم ينص على اللفظ)[1].

والدليل عند ابن حزم بمفهومه الخاص ينتظمه جامع الرجوع للنصِّ والإجماع؛ فهو عبارة عن مجموعة من الأدلة المولّدة من النَّصِّ، والإجماعِ. فما كان أصلُ رجوعِه إلى النَّصِّ؛ سُمّي: **الدليل النَّصي**، وما كان أصلُ رجوعِه إلى الإجماعِ؛ سُمّي: **الدليل الإجماعي**[2].

فأما الدليل النَّصي؛ فأقسامه سبعة (كلها واقعة تحت النصِّ وغير خارجةٍ عنه أصلًا)[3]، وكلها - من جهة المعنى- لا تخرج عن قسمين: (إما تفصيلٌ لجملةٍ، وإما عبارةٌ عن معنىً واحدٍ بألفاظٍ شتى)[4].

وأما الدليل الإجماعي؛ فأنواع أربعة (كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع، وغير خارجة عنه)[5].

ويدرك ابن حزم أنَّ الدليل بمفهومه السابق ليس قياسًا أصوليًّا؛ ذلك أنَّ

(١) المصدر السابق، ١/ ٦٧.

(٢) نصّ ابن حزم على هذا الاصطلاح في إحكامه. انظر: الإحكام، ١/ ١٥.

(٣) المصدر السابق، ٥/ ١٠٧.

(٤) المصدر السابق، ٥/ ١٠٧.

(٥) المصدر السابق، ٥/ ١٠٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

القياس لا نَصَّ فيه، في حين أنَّ الدليل منصوص عليه، وهذا من حيث المرجعيّة، أما من حيث الاسميّة، فلا الدليل يُسمّى قياسًا، ولا القياس يُسمّى دليلًا[١].

والحاصل أنَّ الدليل ليس في معنى القياس؛ إنَّما الدليل (هو المقصود بالنصِّ نفسه، وإن كان بغير لفظه)[٢]. وهو من حيث المعنى يعود إلى (مفهوم اللفظ فقط)[٣]. على أن يكون هذا المفهوم من جهة معناه لا يدل إلا على وجه واحد فقط، وفي هذا يقول ابن حزم: (والقول بالدليل الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا؛ واجب)[٤].

وقد أورد ابن عبد البر رأيه واختياره في المسلك الاستدلالي لداود بن على ومن تبعه من أعلام المذهب الظاهري كالإمام ابن حزم؛ لأجل نفي الالتباس الحاصل بين الدليل والقياس[٥]، وذَكَرَ خلاف العلماء في قول الظاهرية بالدليل واستشارهم له وَفْقَ الطريقة السابقة؛ حيثُ وقع الخلاف بين العلماء في الدليل الظاهري ما هو؟. فمنهم من قال: إنَّ ذلك المسلكَ ضربٌ من أضرابِ القياسِ الأصولي ونوعٌ منه. ومنهم من قال: بل هو النصُّ نفسُه وفحوى خطابه[٦].

وفي معنى التفريق بين الدليل والقياس الأصولي، يقول ابن عبد البر: (والدليل عند داود ومن تابعه نحو قول الله، ﷻ: (وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ)، لو قال قائل: فيه دليل على رَدِّ شهادة الفساق كان مستدلًا مصيبًا)[٧]. هذا هو اختيار ابن عبد البر؛ إذْ صوّب طريقة داود بن علي ومن سار على نهجه؛ كابن حزم، ولم يجعل هذا

(١) انظر: المصدر السابق، ٥/ ١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ٧/ ٤٧٩.

(٣) المصدر السابق، ٥/ ١٠٨.

(٤) النبذة الكافية، لابن حزم، ص٥٥.

(٥) انظر: جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ٢/ ١٥٠.

(٦) انظر: المصدر السابق، ٢/ ١٥١.

(٧) المصدر السابق، ٢/ ١٥١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الاستنباط قياسًا، بل جعله ضربًا مستقلًا من ضروبِ الاستدلالِ.

وهل يُعد هذا الحكم الذي أورده ابن عبد البر في مثال الآية السابقة؛ ليبيّن مفهوم الدليل عند أهل الظاهر - هل يُعد - من باب مفهوم المخالفة[1] الذي لا يعتبره ابن حزم دليلًا؟.

ابن حزم يجيب على هذا التساؤل بقوله: (... ولو لم تكن إلا هذه الآية ﴿ ...إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌ... ﴾ [الحجرات:٦] وحدها لما كان فيها ما يدل على قبول خبر العدل ولا على المنع من قبوله، بل إنَّما منع فيها من قبول خبر الفاسق فقط، وكان يبقى خبر العدل موقوفًا على دليله، ولكن لما استفاضت هذه الآية التي فيها المنع من قبول خبر الفاسق إلى الآية التي فيها قبول نذارة النافر للتفقه صارتا مقدمتين أنتجتا قبول خبر الواحد العدل دون الفاسق بضرورة البرهان)[2].

ومقصود ابن حزم أننا لا نقبل خبر الواحد بالمفهوم المخالف لآية الفاسق، كالذي يجري التنظير له عند الأصوليين، وإنَّما كان القبول لخبره بمفهوم الآيتين معًا(=آية رد خبر الفاسق، وعموم قبول خبر النافر إذا كان عدلًا)، ووجه ذلك أنَّ حال النافر للتفقه في الدين لا يخرج عن حالين؛ إمَّا أن يكون فاسقًا، أو يكون عدلًا، فإن كان فاسقًا فقد نهينا عن قبول خبره حتى نستبينه من دليل خارج ، فإن تبين فسقه؛ وجب ردّ خبره، وهذه مقدمة، والمقدمة الثانية مأخوذة من عموم قبول قول النافر إذا كان عدلًا. ثم يقول أبو محمد: (وهذا برهان ضروري لا محيد عنه رافع للإشكال والشك جملة)[3].

ونصُّ ابن حزم السابق يوحى لك بمدى اطراد منهجه، وشدة استظهاره لتلك

(١) (=يفيد في المسكوت عنه انتفاء مثل حكم المذكور). المحصول، للرازي، ٣/ ١٤.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٦٠.

(٣) المصدر السابق، ١/ ١٦٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المقدمات التي أنتجت له هذا الدليل إنتاجًا برهانيًّا يغنيه عن دليل القياس الأصولي.

وليس هذا الاطراد مُقتصرًا على عمليّة التناتج هذه فحسب، بل إنك تجد سيماء التوافق بين هذه الأنواع من الأدلة المستخرجة عقليًّا وبعض أصول ابن حزم الأخرى؛ كقوله في اللفظ العام وأنَّه يُحمل على عمومه إلا إذا ورد الدليلُ بتخصيص هذا العموم؛ حيث يقول أبو محمد: (... وكل ذلك محمول على عمومه وعلى ما فُهِمَ من لفظه لا يحل أن يقتصر به على بعض ما يقع عليه ذلك اللفظ دون بعض إلا بنصٍّ أو إجماعٍ)[1]. وهذا متحقق في لفظ المسكر في مثال النوع الأول من أنواع الدليل النصيِّ[2]، فالمسكر لفظ عام يتناول جميع المسكرات، فلا ينبغي قصره على الجزئي من ذلك الكلي بلا برهان، بمعنى: أنَّه لا يجوز إيقاع لفظ المسكر على نوع واحد فقط دون أنواع المسكرات الأخرى، إلا إذا ورد نصٌّ أو إجماعٌ بذلك[3]. هذا هو الوجه المجمل للدليل عند ابن حزم.

وأمّا التفصيل في مفهوم الدليل عند ابن حزم؛ فيكون بالحديث عن أنواعه المولَّدة من النَّصِّ والإجماع، وبتطبيقاتها الشرعية، وفي هذه الأنواعِ التاليةِ الذكرِ سيظهرُ للقارئ مقالة القياس المنطقي عند ابن حزم وأقسامه، وسوف يراوح ابن حزم بين المنطق الفطري والمنطق الصناعي؛ بُغْيَةَ توليد هذه الأنواع من الأدلة، وذلك على النحو التالي:

---

(١) المصدر السابق، ٢/ ١٨٥.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ١٨٥.

(٣) الدليل عند الظاهرية، لنور الدين الخادمي، ص١٠٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

١,٢,٢ الدليل المولّد من النَّص:

وهو سبعة أنواع[١]:

١.١.٢.٣ (مقدمتان تنتجان نتيجةً ليست منصوصةً في إحداهما)[٢]. وتعبير ابن حزم السابق هو كناية عن تعريف القياس المنطقي، وقد جاء في تعريفه أنَّه (قولٌ مُؤلَّفٌ من قولين أو أقوالٍ أو قضايا، متى سُلِّم بها؛ لزم عنها - لذاتها- قول آخر بالضرورة... مثال: كل معدن يتمدد بتأثير الحرارة. الذهب معدن. الذهب يتمدد بالحرارة)[٣]. وهذا التعريف تضمن جملةً من الأمور لا بد من تحققها حتى يصدق نتاجُ هذه القضايا[٤]؛ **أولها**: أن يكون القول فيها مُؤلَّفٌ من قولين أو أكثر، وهذا احترازٌ من القضية الواحدة التي لا تمثل إلا نفسها. **والثاني**: أن يحصل للناظر في هذه القضايا التسليم بها. **والثالث**: أن يكون هذا التسليم نابعًا من ذات القضية، بمعنى: عدم الحاجة لدليل خارجي يثبت صدقها، بل هي ثابتة بنفسها. **والرابع**: مُغَايَرَةُ النتيجة لمقدمات القياس المكوّنة لها؛ وبهذا يكون ظهور هذه النتيجةعلى وجه الضرورة.

وقد مثّل ابن حزم لهذا النوع من الأدلة النصيّة بقول النبي ﷺ: (كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ)[٥]، ووجه قبول أبي محمد لنوع هذا الدليل، أنَّ المقدمة الأولى؛ (كل مسكر خمر)، متى ما اجتمعت مع المقدمة الثانية؛ التي تقول: (وكل خمر حرام)؛ أحدثتا: (قضيّة ثالثة صادقةً أبدًا لازمةً ضرورةً لا محيد عنها)[٦]، وهاتان القضيتان

---

(١) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٠٦-١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ٥/ ٩٨.

(٣) الشمسية في القواعد المنطقيّة، لنجم الدين القزويني، شرحها: قطب الدين الرازي، درسها: مهدي فضل الله، ص١٤٦.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص١٤٦ وما بعدها.

(٥) أخرجه مسلم برقم: (٥٣٣٩).

(٦) التقريب، ١٠٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

بمجموعهما: دليل برهاني منصوص عليه شرعًا، أنتج نتيجة برهانيّة يقينيّة غير منصوص عليها شرعًا. ويُعرف هذا القسم عند المشتغلين بالمنطق بالقياس الاقتراني الذي يعتبر نتيجة لمقدمتين لم توجد بهيئتها الكاملة؛ وإنَّما وجدت بمادتها في المقدمتين[1]، فكل (مسكر حرام) نتيجة، وهي أعم وأشمل من المقدمتين، ولم يأت النص الشرعي بالتنصيص على هذه النتيجة بعينها، ولكن يكفيها أن تكون دليلًا قائمًا بنفسه بمجرد كونها مولَّدة بطريقة منطقيّة من النصِّ الشرعي، وعلى معنىً واحدٍ من حيث الدلالة، وهذا معنى قول ابن حزم في الدليل، وأنَّ مصدره النص وغير خارج عنه. وهو كذلك قياس برهاني؛ لكون مقدماته يقينيّة[2]. ونظائر هذا التناتج في الأحكام الشرعيّة كثيرة؛ كقوله ﷺ: (إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة)[3]، فهذه مقدمة، والمقدمة الثانية: عموم تناول الخطاب للمخاطبين وإن كان السبب خاصًا بقضية بعينها، ومن هاتين المقدمتين ينتج لنا حكمٌ عامٌ لكل حيضة من كل إمرأة بجامع النوعية، وهذه النتيجة مُخَرّجة على وجه الإلزام العقلي. ويبقى أنَّ ابن حزم لا يزال يصف هذه الأدلة المُنتَجة بأنَّها كلها هي (الظاهرُ بعينه، والنصُّ بعينه)[4]. وهذه الصبغة الظاهرية المقصودة من ابن حزم تتناول كل الأدلة التي يرتضيها في المعرفة بدليل نصِّه السابق على أن الدليل وإن كان خارجًا عن النصِّ لفظًا؛ فهو ليس خارجًا عنه معنًى. وقد اشترط ابن حزم لهذه المقدمات المُنْتجة للدليل أن تكون خبرية الصياغة؛ حتى تؤتي نتائجها على الوجه المطلوب[5]. وابن حزم في تقريبه لطرق الأوائل المنطقيّة، يصف هذه القضايا عند اقترانها كيفَ أنَّها تنتج نتيجة صادقة أبدًا،

(١) المنطق القديم، لمحمود مزروعة، ص٢٣٩.

(٢) انظر: الشمسية في القواعد المنطقية، لنجم الدين القزويني، ص١٥٠.

(٣) أخرجه النسائي: برقم (٢٠٢)، وصححه الألباني في الإرواء برقم: (١٨٩).

(٤) رسائل ابن حزم، ٣/ ١٠٢.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٢٩٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

تتبادر إلى الذهنِ بمجردِ اقتران المقدمتين، وفي هذا يقول: (واعلم أنَّ القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل: القرينة. واعلم أنَّ باجتماعهما- كما ذكرنا - يَحدثُ أبدًا عنهما قضيةٌ ثالثةٌ صادقةٌ أبدًا لازمةً ضرورةً لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عند اجتماع القضيتين: نتيجةٌ، والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية: السلجسموس، وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية: الجامعة)[1].

وهذا يفسر لنا جنوح ابن حزم للقياس المنطقي في استخراجه للدليل، لا سيّما في مثل هذا النوع من الأدلة، حيث يجد ابن حزم أنَّ القياس المنطقي يُنبهُ على حقيقة قائمة لا احتمال في كينونتها؛ وعليه يتضح الفرق - من جهة القبول والرفض في المنهج الحزمي - بين القياس المنطقي والقياس الأصولي[2] في مثل هذه القضايا، فالقياس المنطقي يلزم فيه التسليم بالنتيجة لزومًا يقينيًّا، بينما القياس الأصولي لا يختص بذلك اللزوم؛ لكونه ظنيِّ الدلالة في الأعم الأغلب؛ لدورانه على علة قد تكون منصوصة، وقد لا تكون كذلك، وحينها يحصل الخلاف في هذه العلة التي يدور عليها الحكم وجودًا وعدمًا؛ وهذا الخلاف هو سبب عدم اعتبار ابن حزم لهذا النوع من القياس؛ لأنّه يثوي على الظنِّ.

٢.١.٢.٣ (شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط)[3].

ويعرف هذا النوع عند المنطقيين بالقياس الاقتراني الشرطي وهو كالقياس الاقتراني الحملي إلا من جهة تضمنه لقضية شرطية تقف النتيجة على تحققها[4]. وهذا النوع من القياس مذكورٌ عند أبي محمد في باب القضايا الشرطية[5]، وقد مثّل له ابن حزم بمثال

(١) التقريب، لابن حزم، ١٠٦.

(٢) ستبحث هذه المسألة بتوسع بإذن الله تعالى.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٨.

(٤) انظر: الشمسية في القواعد المنطقية، لنجم الدين القزويني، ص١٧١.

(٥) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٤٩٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

قال فيه: (إن كان مَنْ زنى وهو محصنٌ/ وهو/ بالغٌ عاقلٌ ثيبًا؛ فإنَّه يجلد ويرجم، لكنَّه ثيب فإنَّه يجلد ويرجم. فهذه قضية شرطية مركبة من حكمين: **أحدهما**: صفة الزاني. **والثاني**: صفة ما يُصْنعُ به إنْ زنى، وهو الجلد والرجم. فالحكم الأول يسمّى: المقدم... والحكم الثاني يسمّى التالي)[1]. وقد مثّل ابن حزم لهذا النوع من الأدلة النصيِّة - أيضًا - بقوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء:٢٢]، ووجه كونه دليلًا معتبرًا عند أبي محمد؛ التلازم العقلي بين الشرط والمشروط، فالمشروط يدور وجودًا وعدمًا مع تحقق الصفة في الشرط؛ فمتى تحقق الشرط بصفته، لزم منه تحقق المشروط، والمشروط في هذه الآية: المغفرة، والشرط: الانتهاء. وصحة دلالة هذا الدليل قائمة على اللزوم الشرطي؛ وذلك (أن من انتهى غفر له)[2]، سواء كان الانتهاء عن الكفر، أو الزنا. ومن لم ينْتهِ لم يغفر له؛ لأنَّه إنَّما (يغفر له عما انتهى عنه، ولم يغفر له ما لم ينته عنه)[3]. وهذه هي القضية الشرطية التي وصفها ابن حزم في تقريبه بأنَّها (التي عُلِّق الحكم فيها بحكم آخر تصح بصحته، أو تبطل ببطلانه)[4]. ففي المثال الذي أورده ابن حزم تجد أنَّه مركب من حكمين، المقدم: إن ينتهوا، والتالي: يغفر لهم، فإذا تحقق مقدم القضية؛ تحقق تاليها وعمَّ في القضية الشرطيّة. وبهذا وغيره يتحقق مقصد ابن حزم في استثمار هذه الأدلة حتى تستوعب الحكم على قضايا عديدة ومستجدة لم ينص عليها الشارع باللفظ، وإنما نصَّ عليها بالمعنى. ولا تثريب على طريقة ابن حزم في استخلاصه لهذا النوع من الدليل؛ حتى ولو تشابهه مع الأصوليين في الاعتبار العملي للشرط المعلق بصفة، والذي هو هو إعمال العلة، التي هي الوصف الظاهر المنضبط. فلا صحة - من جهة التحقيق العملي - لقول بعض الباحثين عن ابن

(١) المصدر السابق، ص٤٩٣.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٠٦.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٤/ ٤٦.

(٤) التقريب، لابن حزم، ص١٢٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

حزم أنَّه: (... نفى القياس قولًا واضطر إليه)[1]؛ أي اضطر إليه عملًا. وبيان هذا: أنَّ منهج ابن حزم في استخلاصه لهذا الدليل كان منهجًا متسقًا، وأنَّ استخلاصه لهذا الدليل كان استخلاصًا يقينيًّا؛ وعليه فلا حُجة لمن قال: باضطرار ابن حزم للقياس عمليًا مع نفيه إياه اصطلاحيًا، حتى لو كانت العلة عند الأصوليين في بعض حالاتها يقينيّة؛ إذْ العبرة بثبات طريق الاستنتاج لا بجامع التشابه في التسمية. فطالما كان الاستخراج يقينيًّا، فهذا هو المطلوب، ولا حاجة بعد ذلك أن يطلق القول بأنّ: (الوصف عند ابن حزم هو بعينة العلة عند الأصوليين)[2]؛ لأن الفرق بينهما يكمن في سمة الطريق الموصل للحكم، لا في مسمّى الطريق. **ومع ذلك كله فإن دعوى يقينية القياس المنطقي وظنية القياس الأصولي تحكم من ابن حزم وغيره من الفلاسفة كابن رشد، وقد بين ابن تيمية تهافت هذه الدعوى في رده على المنطقيين.**

٣.١.٢.٣ (لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر، وهذا نوع تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام: المتلائمات). فالمتلائمات عند الأوائل: قضايا مختلفة في اللفظ متفقة في المعنى. وقد يبدو للناظر فيها أنَّها ألفاظ متعارضة، ولكن عند تحقيقها على الوجه الصحيح - بحسب رؤية ابن حزم - يجدُ أنَّها في نفس الأمر متجانسة المعنى[3]. وقد مثّل ابن حزم لهذا النوع من الأدلة النصيّة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [التوبة:١١٤]؛ فلفظة: (حليم) تضمنت بالضرورة العقليّة المباشرة أنَّ إبراهيم ليس بسفيه؛ لكون السفه لا يتلاءم والحلم. وإذا كان معنى المتلائمات عند ابن حزم أنَّها: (ألفاظٌ مختلفةٌ، معناها واحد)[4]، فإنَّ معنى حليم في المثال المذكور - على رأي ابن حزم - هو نفس معنى أنّه ليس بسفيه. ولكن هذا التفسير لا يستقيم وقواعد اللغة؛

(١) منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، لأحمد النقيب، ص٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص٧١.

(٣) رسائل ابن حزم، ٤/ ٢١٣.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٤٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

(فإنَّ النَّصَّ المذكور ليس من المتلائمات في شيء؛ ذلك أنَّه دل بلفظه على معنى، ودل بمفهومه على معنى مخالف لهذا المعنى)[1]. فلم يوفق ابن حزم في إيراده هذا المثال لهذا النوع من الأدلة النصيّة، والمسمّى: بالمتلائمات، أو المترادفات؛ وبيانه أنّ لفظ (حليم) أفاد بمنطوقه معنى، ودل في الوقت ذاته على مفهوم مخالف ومقابل للحلم، وهو: السفه. وبهذا لا يمكن تطبيق معنى المتلائمات الذي أورده ابن حزم على الآية المذكورة، وليس هناك تشابه – من حيث صحة المثال – بين هذه الآية وما أورده ابن حزم لبيان معنى المتلائمات بالمثال في نصِّ قوله: (...كقولك: الضيغم، والأسد، والليث، والضرغام، وعنبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد)[2]. فهذا المثال يصلح لأن يكون مثالًا تطبيقيًا للمتلائمات، بينما الآية لا تصلح أن تكون كذلك. وهُنا يأتي التطابق بين مذهب ابن حزم في المتلائمات مع ما ذهب إليه الأصوليون في مبحث دليل الخطاب[3]، فكل خطاب له منطوق وله مفهوم، فمنطوق قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [التوبة:١١٤]؛ هو وصف إبراهيم بالحلم، ومفهوم المخالفة لهذا المنطوق أنّه ليس بسفيه وهذا متحقق على وجه الضرورة. وهُنا يصدق على ابن حزم أنَّه لم يهجر إلا اسم دليل الخطاب، ومبرر هجره لدليل الخطاب بمفهومه الموافق والمخالف[4]؛ هو منهجه في القضية، حيث إنَّ (كلَّ خطابٍ وكلَّ قضيةٍ فإنَّما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكمًا في غيرها، لا أنَّ ما عداها موافق لها، ولا أنَّه مخالفٌ لها، لكنْ كل ما عداها موقوف على دليله)[5]. وفي قوله: (...لكنْ كل ما عداها موقوف على

(١) منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، لأحمد النقيب، ص٧٢.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٨.

(٣) منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، لأحمد النقيب، ص٧٣.

(٤) انظر: تفصيل مبحث دليل الخطاب، المحصول، للرازي، ٣/ ١٣. المستصفى، للغزّالي، ٢/ ١٩٦. المنخول، للغزّالي، ص٢٩١.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٣٢٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

دليله)[1]، هو دليل واضح على رفض ابن حزم لما يُسمّى عند الأصوليين بدليل الخطاب عندما تكون دلالته ظنيّة، أمَّا في حالة دلالته اليقينيّة فإنَّه يسمّى عنده بالمتلائمات، أو الانطواء، وهو في المثال السابق متحقق بالضرورة العقليّة؛ إذْ يقول أبو محمد: (... فُهِمَ من هذا فَهمًا ضروريًا أنَّه ليس بسفيه)[2]. و في مثل هذه المسائل يمتثل الناظر قول الغزَّالي – عند تعليقه على ما يسمى بمفهوم الموافقة، أو فحوى الخطاب، يقول –: (فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس)[3]. وفائدة هذه المتلائمات في المناظرة – لمن عرفها وأدركها على حقيقتها – فضُّ النزاع بين المتنازعين؛ حيثُ يمكن أن يكون الخلاف بين المختلفين على أمر لا خلاف فيه في نفس الأمر، إلا أنَّ الخلاف وقع بسبب عدم معرفتهم بهذه المتلائمات. وقد نبَّه ابن حزم على الوقوف بالفكر عند هذه الألفاظ؛ لما ينطوي فيها من معانٍ قد لا تُدرك من أول وهلة، ولا يفطن إليها كثير من الناس؛ ولذلك قال: (اعلم أنَّ من القضايا قضايا ينطوي في ذكرك إياها قضايا أُخرَ وإن كنت لم تلفظ بها، وهذا المعنى يؤخذ من المتلائمات...)[4].

٤.١.٢.٣ (أقسام تبطل كلها إلا واحدًا فيصح ذلك الواحد... أو يكون قوله يقتضي أقسامًا كلها فاسد، فهو قول فاسد)[5]. والمعنى: أن الأقسام المراد دراستها قد حُصرت في عدد محدد، وثبت أنَّ جميع هذه الأقسام باطلة إلا واحدًا؛ فيحكم العقل ضرورة بصحة هذا الواحد؛ لكونه قد حَكَمَ (=العقل) قبلُ ببطلان بقيّة الأقسام، وفصلَ الصحيحَ منها واستثناه؛ وهو الذي يُعبر عنه منطقيًا بالقضية الشرطيّة المنفصلة؛ وهذه القضيّة تُعرّف بأنَّها: (ما حُكم فيها بالتنافي والعناد بين طرفيها إنْ

(١) المصدر السابق، ٧/ ٣٢٣.

(٢) المصدر السابق، ٥/ ٩٨.

(٣) المستصفى، للغزّالي، ٢/ ١٩٦.

(٤) التقريب، لابن حزم، ص١٤٠.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

كانت موجبة، وبنفيه – أي بعدم التنافي بينهما – إنْ كانت سالبة)[1]. وهي عند ابن حزم من ضمن (الشَّرطي المقسَّم)[2]، كما هو في اصطلاح ابن حزم. وقد مثّل ابن حزم لهذا النوع من الأدلة النصيّة بقوله: (مثل أن يكون هذا الشيء إما حرام؛ فله حكم كذا، وإما فرض؛ فله حكم كذا، وإما مباح؛ فله حكم كذا، فليس فرضًا ولا حرامًا؛ فهو مباح له حكم كذا)[3]. وفي هذا المثال وقع التنافي بين طرفي القضية فلا يمكن الجمع بين كون هذا الشيء المباح في نفس الأمر مباحًا وفرضًا، أو مباحًا وحرامًا، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا قضى العقل ضرورةً بارتفاع الفرض والتحريم عن هذا الشيء؛ فقد أوجب له الإباحة، وهو المطلوب، وهذا تطبيق من ابن حزم للمنطق الفطري الذي يشترك فيه العقلاء. وقد ورد تفسير ابن حزم لمعنى هذا النوع من الأدلة بقوله: (فهذا الذي قلنا حصرٌ للخصم إلى هذا الوجهِ من وجوهِ البرهان، فيراجع الحق، أو ينقطع إمَّا بسكوت، أو بهتان يأتي به)[4]. وهذا الحصر – الذي انتهجه ابن حزم في توليده للدليل – فيه شبه بفعل الأصوليين في معرفة العلة بطريق السبر والتقسيم[5]، إلا أنَّ ابن حزم لم يَبْنِ على علة؛ كي يستخرج الدليل، بل فعّلَ الضرورة العقليّة في إخراج الدليل على هذا الوجه القطعي.

٥.١.٢.٣ (قضايا واردة مُدَرَّجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم يُنَصُّ على أنَّها فوق التالية)[6]. وقد مثّل ابن حزم لهذا النوع من

(١) المنطق القديم، لمحمود مزروعة، ص١٩٤. وانظر الشمسية في القواعد المنطقية، لنجم الدين القزويني، ص ١٨١.

(٢) التقريب، لابن حزم، تحقيق التركماني، ص٤٩٨.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٠٦.

(٤) التقريب، لابن حزم، ص١٩٠.

(٥) انظر: منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، لأحمد النقيب، ص٧١.

(٦) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ٠١٨
Ali Fattani

الأدلة النصيِّة بقوله: مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان؛ فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان، وهذه مسألة مبنية على المفاضلة بين الخلفاء الثلاثة ﷺ فإذا جاء النصُّ بأفضلية أبي بكر على عمر، وأفضلية عمر على عثمان، فالنتيجة التي لم يُنص عليها: أنّ أبا بكر أفضل من عثمان قولًا واحدًا. وهذه علاقة منطقية تسمى في علم الرياضيات بالعلاقة المتعدية، ومثالها: مهما كان (أ) > (ب)، و(ب)> (ج)؛ فسيكون قطعًا (أ) > (ج). فالمفهوم من هذه العلاقة الرياضية في هذا المثال؛ تعدي مفهوم المفاضلة للعنصر (أ) وأنَّه أكبرُ من (ج) بلا شك؛ بناءً على ما سبقه من علاقات أخرجت لنا هذه النتيجة المنطقية. وهذا هو المتحقق في مثال المفاضلة الذي أورده ابن حزم، حيث نتج من المقدمتين: (أبو بكر أفضل من عمر+ عمر أفضل من عثمان) = نتيجة أدركها العقل بمجرد تصوره لها؛ وهي أن أبا بكر أفضل من عثمان. وقد أشار أبو زهرة[1] إلى أنَّ هذا القسم داخل في القسم الأول من أقسام الدليل(= القياس الاقتراني)، وقوله صواب، لكن ابن حزم أراد أن يفرد هذا القسم؛ لكي يبرز مسألة مفهوم التعدية المباشرة التي تتبادر إلى الذهن وَفْقَ العلاقة التفاضلية بين الأشياء. وهذا النوع جعله ابن حزم تحت باب: (من أنواع البرهان تتضاعف الصفات فيه)[2].

وفي معنى هذا النوع يقول أبو محمد: (واعلم أنَّه قد تقع مقدمات بنسبة أعدادٍ في الكثرة، أو في القلة، أو المساواة، أو تفضيل كيفيِّات في الشدِّة أو الضعف... فمنها ما هو تقديم صحيح فينتج إنتاجًا صحيحًا راجعًا إلى الشكل الأول، كقولك: النرجسُ أشدُّ صفرةً من اللُّفاح، واللُّفاح أشدُّ من الأترج. النتيجة: فالنرجس أشدُّ صفرة من الأترجِّ)[3].

(١) انظر: ابن حزم، لأبي زهرة، ص٣١٤.

(٢) التقريب، لابن حزم، تحقيق: التركماني، ص٥٠٣.

(٣) المصدر السابق، ص٥٠٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٦.١.٢.٣ (عكس القضايا، وذلك أنَّ الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا)[١].

وقد مثّل ابن حزم لهذا النوع من الأدلة بقوله: كلُ مُسكرٍ حرامٌ، وهي قضيةٌ كليةٌ موجبةٌ صادقةٌ، وعكسها أنَّ بعض المحرمات مسكر، وهذا نوع من أنواع الاستدلال المباشر (=العكس المستوي)[٢]، الذي هو هدف للمنطق ولمن كان منشغلًا بهذا النوع من الاستدلال؛ كابن حزم. وقد ثبت لدى المناطقة (أنَّ العكس لازم للقضيّة، وصدق اللزوم يدل على صدق اللازم)[٣]. وحاصل الأمر في عملية العكس هذه قائم على تبديل طرفي القضية بجعل الأول ثانيًا والثاني أولًا بمعنى: جعلُ الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا، مع مراعاة بقاء صدق القضية المعكوسة واطرادها مع أصل القضية[٤]. ففي مثال ابن حزم السابق جعل الموضوع (= حرام) في القضية الأصليّة محمولًا في القضية العكسية، وجعل المحمول (= المسكر) في القضية الأصليّة موضوعًا في القضية العكسية. فعكسُ كلِ مسكرٍ حرامٌ = بعضُ المحرماتِ مسكرٌ، والقضيّة العكسية هذه غير منصوص عليها صراحة، بل هي مأخوذة من مفهوم أو دلالة النصِّ؛ وهذا شرط ابن حزم الذي تحقق له في هذا النوع من الأدلة كذلك. وابن حزم بيّنَ المنفعة المرجوَّة من معرفة هذا النوع من الأدلة (=عكس القضايا)، وأنَّها منفعة من وجهين: (**أحدهما**: ما يستأنف من ردِّ بعض البراهين التي فيها صعوبة إلى البيّن اللائح منها... **والوجه الثاني**: في تصحيح المقدمات التي يريد طلّاب الحقائق تقديمها ليجعلوها أصولاً؛ لينتجوا منها ما يشهد للصحيح من الأقوال)[٥].

---

(١) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٩.

(٢) انظر: المنطق القديم، لمحمود مزروعة، ص٢١٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢١٤.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢١٤.

(٥) رسائل ابن حزم، ٤/ ٢٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٧.١.٢.٣ (لفظ ينطوي فيه معان جَمَّةٌ)[١]. وقد مثّل ابن حزم لهذا النوع من الأدلة بما يُفهم من قولك: زيد يكتب؛ إذ يُفهم من نصِّ هذه العبارة أنَّه حيٌّ، وأنّ جارحته التي يكتب بها سليمة. ومثّل - أيضًا - لهذا النوع بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥]؛ حيث يُفهم من نصِّ الآية أنَّ كلَّ ذي نفسٍ يموت، من غير التنصيص على فرد بعينه. ويقصد أبو محمد بمعنى الانطواء ما دلَّ على (معانٍ كثيرة)[٢]، يقول: (فعبرنا عنها بلفظ واحدٍ طلباً للاختصار)[٣]. ويتحقق هذا المعنى في علاقة الجزئي بالكلي من جهة الإخبار، فما أُخبر به عن الكلي؛ فإنَّه يتناول جميع جزئيات ذلك الكلي؛ إذْ جزئيات الكلي تندرج تحته مهما كان عددها، كقولك: الإنسان حيٌّ، فما يصدق على الإنسان من أفراده داخلٌ فيه، كزيد، وعمر، وهند[٤]. ومن استدرك[٥] على ابن حزم نفيه الاستقراء وعدم إقراره بالانتقال من الجزئي إلى الكلي؛ لمجرد قوله (=ابن حزم): (فكل قضية فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها)[٦]؛ فاستدراكه استدراك في غير محله؛ ذلك أنَّه لا يلزم ابن حزم إذا أقر الانتقال من الكلي إلى الجزئي (= القياس المنطقي)، أن يقول بالانتقال من الجزئي إلى الكلي (= الاستقراء)؛ لأنَّ منهج ابن حزم في المعرفة قائمٌ على تحقيقِ اليقينِ في مسائلِها ودلائلِها، وقدْ تحققَ لهُ اليقين فيما سمّاه بالانطواء، أوالانتقال من الكلي إلى الجزئي، ولم يتحقق له في الاستقراء الناقص وهو الانتقال من الجزئي إلى الكلي؛ لأجل الظنيّة التي يرفضها ابن حزم في المعرفة. وبهذا لا يستقيم قول الباحث: إنَّ ابن حزم قد أنكر

(١) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٩.

(٢) رسائل ابن حزم، ٤/ ٢٦٤.

(٣) المصدر السابق، ٤/ ٢٦٤.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٤/ ٢٦٤.

(٥) انظر: منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، لأحمد النقيب، ص٧٧-٧٨..

(٦) التقريب، لابن حزم، ص١٤٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الاستقراء نظريًا، واضطر إليه في الانطواء؛ إذْ الانطواء قضية كلية يندرج فيها جميع أفرادها، وليست هي الاستقراء الذي رفضه ابن حزم، بل هي القياس المنطقي؛ لأنَّ النُقلة فيها من الكلي إلى الجزئي، بينما الاستقراء تكون النُقلة فيه من الجزئي إلى الكلي. وقد ظهر للباحث (= أحمد النقيب) حصر هذه الأنواع السبعة تحت ضربين[1]: **أولهما**: (برهان ضروري، وتمثله الأنواع: الأول، والرابع، والخامس). **ثانيهما**: (برهان يقوم على الدلالة اللُغويّة، وتمثله الأنواع: الثاني، والثالث، والسادس، والسابع). وهذا التفريق الذي ذكره الباحث لا يطرد له؛ ذلك أنَّ ما يجمع هذه الأنواع هو اندراجها تحت النصِّ الشرعيِّ من جهة المصدر، وتوليدها منه بالضرورة العقليّة؛ وعليه فقد اجتمع البرهان الضروري مع الدلالة اللغوية في الأنواع السبعة كلها، والمسمّاة بالدليل النصي.والنص الجامع لوصف هذه الأنواع السبعة بأنها استدلالات منطقية؛ قول طه عبد الرحمن: (أولها القياس الحملي، والثاني اللزوم الشرطي، والثالث المتلازمات، والرابع القياس الشرطي المنفصل، والخامس الاستدلال القائم على علاقة التعدية، والسادس عكس القضايا، والسابع اللزوم الدلالي)[2].

وبهذا، نصل إلى القسم الثاني من أنواع الدليل الخاص:

٢.٢.٢ الدليل الإجماعي[3]:

٢.٢.٣ وهي عند ابن حزم (داخلةٌ تحتَ الإجماعِ، وغيرُ خارجةٍ عنه)[4] وهي أربعة[5]:

---

(١) منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، لأحمد النقيب، ص٦٦.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص...

(٣) نصّ ابن حزم على هذا الاصطلاح في إحكامه. انظر: الإحكام، ١/ ١٥.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٠٦-١٠٧.

(٥) المصدر السابق، ٥/ ١٠٦-١٠٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

١.٢.٢.٣ (استصحاب الحال)[١]. واستصحاب الحال مسمّى أطلقه ابن حزم على كل: (أمرٍ ثبتَ إما بنصَّ أو إجماعٍ فيه تحريم، أو تحليل، أو إيجاب ثم جاء نصٌّ مجملٌ ينقله عن حاله، فإنَّما ننتقل منه إلى ما نقلنا النَّص، فإذا اختلفوا ولم يأت نصٌّ ببرهانٍ على أحد الوجوه التي اختلفوا عليه وكانت كلها دعاوى؛ فإنَّا نثبت على ما قد صح الإجماع أو النصّ عليه، ونستصحب تلك الحال ولا ننتقل عنها إلى دعاوى لا دليل عليها)[٢]. وقد مثّل لما سمّاه باستصحاب الحال بدعوى المدعي من فسخ النكاح بالعُنَّة وبالعيب، فإنَّ النكاحَ قدْ صحَّ ولا يزول إلا بنصٍّ أو إجماعٍ[٣]. ويُفهم من هذا أنَّ أصل الاستصحاب نصٌّ أو إجماعٌ، لا مجرد الإباحة الأصلية الثابتة بالعقل، كما هي عند المخالفين لابن حزم من بعض الأصوليين[٤]، فالفرض الواجب - في رأي ابن حزم - الثبات على هذا الأصل (ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه)[٥]؛ لكونه اليقين وما عداه دعوى لا دليل عليها. والنصُّ المؤسسُ لدليلِ الاستصحابِ عند ابن حزم؛ قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة:٣٦]. ووجه دلالته: أنَّ الله تعالى أباح لنا كلَّ شيءٍ بنصِّ قوله تعالى: ﴿وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾، ثمَّ حظرَ لنا من هذا الكلِّ أشياءَ فصَّلها تفصيلا[٦]. فكلُّ شيءٍ هو على ما هو عليه بنصِّ الآية السابقة ولا يتغير إلا بيقينٍ يتمثل في نصٍّ أو إجماعٍ من جهة التشريع، أو يطرأ تغيّرٌ على حال المسمّى فينتقل من حالته الأصل إلى حال أخرى يكون له مسمّى آخر؛ كتحول

(١) المصدر السابق، ٥/ ٩٨.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٤٠٤.

(٣) انظر: النبذة، لابن حزم، ص٤٣، بتصرف يسير.

(٤) انظر: ابن حزم، لأبي زهرة، ص٣٢١.

(٥) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٥.

(٦) انظر: المصدر السابق، ١/ ٥٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الخمر بعد تخليلها خلًا؛ إذْ الخمر ليس خلًا[١]. وهو بهذا التنظير للأدلة التي يقررها ويرتضيها في المعرفة لا يَغْفَلْ عن سيماء اليقينيّة لكل دليل من هذه الأدلة، ففي الاستصحاب يَعْمَلُ بقاعدة اليقين لا يزول بالشك. وفي هذا المعنى يقول: (ولا يسقطُ اليقينُ بالشكِ؛ وهذا هو استصحاب الحال)[٢].

٢.٢.٢.٣ (أقل ما قيل)[٣]. وقد عرّفها ابن حزم بالمثال؛ حيث يقول في معناها: (مثلُ أنَّ النَّصَّ ورد بتحريم الأقوال، ثم جاء إجماع بإباحة شيء منها فلا نبيح ما قاله قائل في ذلك بزيادة على ما أباحه الإجماع فهذا حكم الإجماع وبيانه)[٤]. وهو وإنْ كان لا يرضى بعض المعاني التي أُطلقت على أقل ما قيل من بعض الأصوليين - كقول الشافعي في دية اليهودي[٥] - إلا أنَّه يرضى القول بأقل ما قيل عندما يدل الإجماع على أقل ما قيل في المسألة المبحوثة؛ وتعليل قبوله لدليل أقل ما قيل؛ هو قوله: (فإنَّ أقلَ ما قيل حقٌ ويقينٌ؛ لأنَّه إجماع)[٦]. وفي المعنى نفسه يقول: (وما تيقن أنَّه أجمع عليه، واختلف في مقداره وجب من ذلك أقل ما قيل فقط، وما عدا ذلك فتَحَكُمٌ في الدين لا يحل)[٧]. وبهذا يتبين وجه كون أقل ما قيل فرعٌ عن الإجماع وراجع إليه في تقرير ابن حزم لهذا النوع من الأدلة. أمّا قول العروسي[٨] - على استدلال ابن حزم بأقل ما قيل

(١) انظر: المصدر السابق، ٥/ ٨، والمحلى، لابن حزم، ١/ ١٢٥.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٢/ ٢١٢.

(٣) المصدر السابق، ٥/ ٩٨.

(٤) النبذة في أصول الفقه، لابن حزم، ص٢٨. وانظر: المصدر السابق، ص٤٣.

(٥) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٥٨.

(٦) المصدر السابق، ٥/ ٥٧.

(٧) المصدر السابق، ٧/ ٤٤١.

(٨) خالد العروسي (= الابن).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

في مسألة الجزية -: (والحق أنَّ هذا استدلال بالإجماع الخالص، لا بأقل ما قيل)[1] = فقول من فاته أنَّ أقل ما قيل هو نوع من أنواع الدليل الإجماعي عند ابن حزم وراجع إليه، وإلا لما فرَّق العروسي بين هذين الاستدلالين؛ حيثُ إنَّ المفهومَ الحزميَّ لأقلِ ما قيل وصلته بالإجماع يتضح من بعض المسائل التي فيها مقدارٌ من المقادير وحصل الخلاف في هذا المقدار، فإنَّ الأخذ بأقل ما قيل في المسألة هو موطن الاتفاق بين المختلفين، ويُعد إجماعًا منهم على ذلك المقدار بعد أن يُطرح المختلف فيه؛ ولذلك جرى تحرير هذه المسألة عند ابن حزم على هذا الأصولي[2]. وضابط الأخذ بأقل ما قيل عند ابن حزم، وشرط قبوله ما تضمنه نصه التالي؛ حيث يقول: (إذا اختلف الناس في شيء فأوجب قوم فيه مقدارًا ما، وذلك نحو النفقات والأروش، والديات، وبعض الزكوات، وما أشبه ذلك، وأوجب آخرون أكثر من ذلك، واختلفوا فيما زاد على ذلك؛ فالإجماع فَرْضٌ علينا أن نأخذ به)[3]. وهذا الإجماع المفروض علينا أن نأخذ به؛ هو الأخذ بأقل ما قيل؛ وهو موطن اتفاق المختلفين في المسألة.

٣.٢.٢.٣ (إجماعهم على ترك قولة ما)[4]. وبيانه: أنَّه إذا وقع الخلاف بين العلماء في مسألة ما، ووقع منهم الاتفاق على ترك مقولة فيها، فهذا هو معنى إجماعهم على ترك قولة في هذه المسألة؛ حيثُ إنَّ تركهم لها جاء على سبيل القطع وبطريقة منطقية لها شبه بقسم الحُكْم بأقل ما قيل في عمليّة التوليد هذه. ومثّل ابن حزم لهذا النوع بمثال ميراث الجدِّ وما حصل فيه من الخلاف بين الصحابة. ولم يثبت عن أحدٍ منهم أنَّ الجدَ لا يرث، أو أنَّه يرث أقل من السدس؛ وهذا إجماع منهم على ترك القول

(١) مذكرة الأخذ بأقل ما قيل، لخالد العروسي، ص٨.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٤٠٤.

(٣) المصدر السابق، ٥/ ٤٨

(٤) المصدر السابق، ٥/ ٩٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

بهذا؛ وبهذا الإجماع يتحقق الدليل وهو المطلوب[1].

٤.٢.٢.٣ (إجماعهم على أنَّ حكمَ المسلمين واحدٌ)[2]. ومعنى حكم المسلمين واحد: أنَّ الأصلَ في خطابِ الشارعِ أنَّه يتناول عامة المسلمين على السواء، فالخطاب الذي ورد في شخص بعينه هو خطاب لجميع الأمة ما لم يرد التخصيص، وهذا في باب الخاص الذي أُريد به العموم، أما في هذا النوع المولّد من الإجماع فإنَّ وجه كونه نوعًا من أنواع الإجماع؛ هو (انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمديّة، وعلى التسوية بين المسلمين جميعًا في الأحكام التكليفية)[3]. ومن الناحية المنطقية، فيمكن أن يدخل هذا النوع في القسم الثالث من أوجه البرهان التي قررها ابن حزم في تقريبه[4]؛ وهو في قوله: (جزئي اللفظ كلّي المعنى)[5]. وهو نوع من الخطاب يتناول بعض النوع، مع شموليّته للنوع كله.

والحاصل أنَّ نظرة ابن حزم لصلاحية المنطق في كونه أسلم وسيلة لصياغة البرهان؛ هي التي حملته على التقريب أولًا ثمَّ التوظيف ثانيًا، فبدأ باللبنة الأولى في تحقيق مراده، وكانت متمثلة في اللغة التي تشكل دلالات تبيينية مع العقل والواقع. فاللغة تُبِينُ عن خصائص الواقع وبِنْيَتِهِ التي هو عليها، والعقل يميز بين تلك البِنْيات المختلفة. وهذه الثلاثية لا يمكن أن تنتظم نظمًا معرفيًا عند أبي محمد؛ ما لم يكن المنطق هو جسرها الذي يؤلف بينها جميعًا. وهذا الانتظام البياني، من منظور ابن حزم، يُشاهد في الخطاب الشرعي مشاهدة واضحة لا مرية فيها؛ فاللغة باعتبارها أداة فَهْمٍ

(١) انظر: ابن حزم، لأبي زهرة، ص٣١٧.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٨.

(٣) ابن حزم، لأبي زهرة، ص٣١٦.

(٤) انظر: التقريب، لابن حزم، تحقيق التركماني، ص٥٣٠.

(٥) المصدر السابق، ص٥٣٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

للخطاب الشرعي بَيِّنَة بَيْنًا لا خفاء فيه. وواقع الأشياء- ذواتٍ أو صفاتٍ أو أفعالًا- وما هي عليه من خصائص ذاتيّة؛ ظاهرة ظهورًا لا لَبْسَ فيه، والعقل بعد ذلك يميز واقع الأشياء في الخارج في حدود اللغة التي يتصور الأشياء من خلالها. ثم يعقب ذلك تحقق المعرفة اليقينيّة؛ وَفْقَ الأسس الثلاثة التي أصَّلها ابن حزم في انتظامها السابق. وعليه؛ فإنَّ دعوى التفاوت في المعرفة والقبول بالظنِّ بعد هذا التنظير الحزمي؛ لا يمكن قبوله بأي وجه من الوجوه، من الوجهة الحزميّة[1].

وهذا هو الطابع الصوري الذي (ألبس القيم الشرعية صبغة الجمود حتى تكتسب شرط الثبات المنطقي، وهو الشرط الذي حمله (= ابن حزم) على أن يعتقد في القيم الشرعية ما يعتقده المنطقي في الخصائص الواقعية؛ فجاءت الجهات الشرعية عنده متطابقة مع نظيراتها الواقعية وجاءت الواجبات عنده على مرتبة واحدة لا يداخلها التفاضل ولا يتطرق إليها التفاوت)[2].

هذا، وإن صح موقف الباحث (= سي محمد) من أن ابن حزم يحرص كثيرًا على دلالة المطابقة والتضمن في الخطاب الشرعي؛ فلا يسلّم له نتيجته الكبرى التي توصل إليها من دراسته لأثر المنطق اليوناني على منهجيّة ابن حزم الأصولية في مبحث الدلالة، حيث يقول في هذا المعنى: (ولا أدلَّ على إهدار ابن حزم لدلالة الالتزام في الخطاب الشرعي من منعه كل دلالة لا ينطق بها اللفظ ولا يطابقها مدلوله)[3]، وآية بطلان نتيجته؛ الممارسات الحزميّة لدلالة اللزوم في جل أنواع الدليل؛ ومنها ما قرره ابن حزم سلفًا في القسم الثاني من الدليل النصي[4]. بل إنَّ الدليل عند ابن حزم في مفهومه الخاص هو لازم عن مقدمتين منصوص عليهما، ولا نص في الخطاب الشرعي ينص

(١) انظر: أثر المنطق اليوناني على المنهجية الأصولية عند ابن حزم، للسي محمد، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٩١، ٣٤٤.

(٤) انظر: ص٢٩٣ من هذا البحث.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

علي الدليل بلفظه، بل هو نتيجة خالصة لهاتين المقدمتين. وقد جاء هذا المعنى المتقدم في تعريف الدليل بمفهومه الخاص عند ابن حزم؛ حيث ظهر لابن حزم من جمل النصوص الشرعية عند اجتماعها (حكم منصوص على معناه فكان ذلك كأنه وجه رابع)[1].

ولعل ختام هذا الباب يكون بالإشارة إلى المعرفة المكتسبة وصلتها بالمعرفة البشرية (= الفطرية)؛ ذلك أنَّ المعرفة البشرية القائمة على العقل الفطري وملكاته؛ هي أساس التأسيس للمعرفة المكتسبة سواء كانت هذه المعرفة معرفة تجريبية أو معرفة نقلية. فكما أن المعرفة التجريبية لا تستغني عن العقل ومبادئه؛ فإنَّ المعرفة النقلية لا تستغني عن العقل ومبادئه كذلك؛ ذلك أن التصديق بالشرع وعصمته ثبت بالعقل ابتداءً، وهذا التصديق والعصمة يلزم منه الانقياد لهذه المعرفة النقلية وما تضمنته من طاعة لله، وطاعة لرسوله ﷺ.

وهذا الربط بين المعرفتين (= البشرية و الشرعية) هو المنهج الذي سار عليه ابن حزم في مؤلفاته المعنية بهذا التأصيل، فتجد أبا محمد ألّف في تقريب المنطق الصناعي كتابًا كان أساسه منطقًا فطريًا؛ وكان الهدف من هذا التأليف هو استيعاب دلائل الحق وبراهينه التي يُبني عليها ما عداها من المعارف الأخرى، سواء كان هذا البناء بناءً للمعرفة نفسها بتوضيح صحتها والتدليل على عصمتها، أو كان بناءً لطرق تحليلها والاستدلال لها من داخلها؛ وهذا هو الذي صنعه ابن حزم في كتابه الفصل وكتابه الإحكام؛ فالفصل بيّن (فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين)[2]، وكان ذلك على أساس ما أصّله من البراهين التي أثبت (جملها في كتاب

(١) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٦٦.

(٢) المصدر السابق، ١/ ١٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

التقريب)[1]. وأما الإحكام؛ فجمع فيه ما قصد من (بيان الجمل في مراد الله ﷻ... والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور (= التقريب في حدود المنطق))[2].

ومن هنا كان كتاب التقريب – وكذلك الإحكام والفصل وما فيهما من إشارات تنظيرية مهمة – بمثابة التنظير للمعرفة البشرية التي تقوم عليها المعرفة الشرعية، وغيرها من المعارف الأخرى.

وفي الإشادة بالمنهج الذي سلكه ابن حزم؛ يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل: (هذا منهجٌ جيّدٌ في ربط نظرية المعرفة الشرعية بنظرية المعرفة البشرية، وربط مسائل الفقه ومسائل العقيدة بأصولها من التقعيد، ففي الفقه لا مجال للعقل إلا تمييز النصوص وتحرير دلالتها بعد تصحيح ثبوتها، ثمّ تلقِّها بالطاعة والتسليم؛ لأنَّ البرهان قد قام وتمَّ الاستسلام له؛ للإيمان بعصمة الشرع، وأنَّه من عند الله، وفي العقيدة فدور العقل إقامة البرهان على أنَّ اللهَ حقٌّ له الكمالُ المطلقُ، وأنَّ الدين من عنده، وأنَّه معصوم، وأنَّه واجب الطاعة...)[3].

(١) المصدر السابق، ١/ ١٢.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٢.

(٣) مقدمة التقريب، لابن حزم، تحقيق التركماني، ص٨٧- ٨٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الباب الثاني

الباب الثاني

المعرفة الظنيّة مفهومها ومصادرها وموقف ابن حزم منها

وفيه فصـــلان:

۞ الفصل الأول: مفهوم المعرفة الظنية عند ابن حزم.

۞ الفصل الثاني: مصادر المعرفة الظنيّة وموقف ابن حزم منها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل الأول

مفهوم المعرفة الظنية عند ابن حزم

وفيه مبحثـــــان: -

- المبحث الأول: مفهوم الظن في اللغة والاصطلاح.
- المبحث الثاني: مفهوم الظن عند ابن حزم.

* * * ** * * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الأول

مفهوم الظن

ويشتمل على:

- المدخل المفهومي للظن.

* * * *** * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الأول: مفهوم الظن

المدخل المفهومي للظن:

أصل مادة (ظ نّ) في المعجم اللُّغوي تفيء – عند التحقيق – إلى أصلين متقابلين في المعنى. الأصل **الأوّل**: اليقين، والأصل **الثاني**: الشك[1].

وقد مثَّل ابن فارس للأصلِ الأوّلِ بقول القائل: (ظننت ظنًا، أي: أيقنتُ)[2]. واستدل لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٤٩]. قال: (أرادَ... يوقِنون)[3].

ومثَّل للأصلِ الثاني بقوله: (يقال: ظننتُ الشيءَ، إذا لم تتيقّنْه، ومن ذلك الظِّنَّة: التُّهْمَة. والظَّنِين: المُتَّهم)[4]. واستدل لهذا المعنى بقول الشاعر:

ولا كُلُّ من يَظَّنِّني أنا مُعْتِبٌ ولا كُلُّ ما يُرْوَى عليَّ أَقُول[5]

ومما يصلح أن يكون دليلًا على الأصلِ الثاني؛ قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء:١٥٧].

ولكون الجذر اللُّغوي للظنِّ تضمن أصلين متقابلين من حيث المعنى؛ اعتبره الكفويُّ– وغيره – من الأضداد.

وفي هذا المعنى، يقول: (... الظنُّ يكون يقينًا، ويكون شكًا من الأضداد؛

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة: (ظن).

(٢) المصدر السابق، مادة: (ظن).

(٣) انظر: المصدر السابق، مادة: (ظن).

(٤) انظر: المصدر السابق، مادة: (ظن).

(٥) انظر: المصدر السابق، مادة: (ظن).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

كالرجاء يكون أمنًا وخوفًا)[1]، ثم ذكر حديث النبي ﷺ؛ لبيان معنًى من معاني الظنِّ اقتضى السياق ترجيح تفسيره على أنَّه من اليقين لا من الشك. يقول: (والظنُّ في حديث أنا عند ظن عبدي بي، بمعنى: اليقين والاعتقاد، لا بمعنى: الشك، والظنّ، التردد...)[2].

وإذا عدَّ الكفويُّ الظنَّ من الأضداد ـ فلا يعني أن ذلك على الاطّراد، بل سياق النصِّ يحكمه، فقد يأتي بمعنى: الضدّ والندّ، وقد يأتي بمعنى: الشبيه والنظير؛ وذلك لأنَّ التضاد نوع من أنواع المشترك اللفظي.

والظنُّ - فيما يبدو للباحث - من المشترك اللفظي على وجه العموم، ومن المتضادِّ على وجه الخصوص؛ فهو مشتركٌ لدلالته على معنيين، ومتضادٌّ لتقابل هذين المعنيين، واللفظ إذا تعدد معناه سُمّي مشتركًا[3].

وقد أجاب الإمام الطبري عن إشكال جواز وجود المشترك اللفظي في القرآن، ذاهبًا إلى أنَّ ذلك من باب التوسع الدلالي، وفي هذا المعنى يقول: (فَإِنْ قَالَ لَنَا قَائِلٌ: وَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَرْفٌ وَاحِدٌ شَامِلاً الدَّلاَلَةَ عَلَى مَعَانٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ؟قِيلَ: كَمَا جَازَ أَنْ تَكُونَ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ تَشْتَمِلُ عَلَى مَعَانٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ كَقَوْلِهِمْ لِلْجَمَاعَةِ مِنَ النَّاسِ: أُمَّةٌ، وَلِلْحِينِ مِنَ الزَّمَانِ: أُمَّةٌ، وَلِلرَّجُلِ الْمُتَعَبِّدِ الْمُطِيعِ للهِ: أُمَّةٌ...)[4].

ومصطلحُ الظنِّ من جهةٍ أخرى يُعدُ من المترادفِ، ودليلُ ذلك ما تفرَّد به صاحب الصحاح - في مصطلح الظنِّ بالذات -، من حيثُ إنَّ العربَ قدْ تُطْلِقُ اليقين وتريدُ به الظنَّ، والعكس كذلك.

---

(١) الكليّات، للكفوي، ص٩٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص٩٣٦.

(٣) انظر تفصيل القول: البحر المحيط، للزركشي، مبحث المشترك، ١/ ٤٨٨. وانظر: المزهر في علوم اللغة، للسيوطي، ١/ ٢٩٢.

(٤) تفسير الطبري، ١/ ٢٢٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ففي مادة: يقن، يقول الجوهريُّ: (اليَقِينُ: العلمُ وزوالُ الشكِّ، ... وربما عبَّروا عن الظنِّ باليقين، وعن اليقين بالظنِّ)[1].

والمحصلة: أنّ الظنَّ قد يكون يقينًا على الأصلِ الأوّلِ، وقد يكون شكًا على الأصلِ الثاني، وقد يُطلق الظنُّ ويراد به اليقين، كما أنَّ اليقينَ يُطْلَقُ ويُرادُ به الظنَّ، وضابطُ التفريقِ في هذه المسألةِ وعُمدَتُهُ؛ السياق، والقرينة.

وفي هذا المعنى قيل: (... أيّاً ما كان سبب التضاد والاشتراك واختلاف اللغويين حولها، فإنَّ ما ثبت من كلمات التضاد والاشتراك اللفظي ليست كثيرة، ويُعوّلُ في تحديد معناها على السياق والقرينة، ...)[2].

ولمفهوم الظنِّ عند الأصوليين اطلاقات متقاربة المعنى، ومن ذلك ما قاله الجرجاني من أنَّ (الظنَّ: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك. وقيل: الظنُّ أحدُ طرفي الشك بصفة الرجحان)[3]. ويقول الرازي: (الظنُّ: تغليب لأحد مجوّزَين ظاهري التجويز)[4]. ويقول أبو الحسين البصري[5]: (الظنُّ فهو تغليب بالقلبِ لأحد مجوّزَين ظاهري التجويز)[6]. ويقول الشيرازي: (تجويز أمرين

(١) مختار الصحاح، للرازي، مادة: (يقن).

(٢) من ضمن جملة قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، تحت عنوان: في المتضاد والمشترك، بدون رقم للصفحة.

(٣) التعريفات، للجرجاني، ص١٨٧.

(٤) المحصول، للرازي، ١/ ١٠٢.

(٥) أبو الحسين، محمد بن علي الطيب، أصولي معتزلي، من مصنافاته: المعتمد، توفي سنة ٤٣٦ للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٧/ ٥٨٧.

(٦) المعتمد، لأبي الحسين البصري، ١/ ٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

أحدهما أظهر من الآخر)[1].

يلاحظ في التعريف الاصطلاحي للظنِّ أنَّه جاء موافقًا للمعنى اللُّغوي من جهة إفادته معنيين متقابلين (= الشكّ واليقين)، وجاء كذلك بألفاظ متقاربة (= الاعتقاد الراجح، والتغليب، والتجويز) والتي تتفق جميعها على معنىً واحدٍ عند الأصوليين؛ ألا وهو قضية رجحان طرف على آخر، وهذا المعنى أفاد أمرين: **الأول**: التغليب. **والثاني**: الاحتمال. فالتغليب أفاد المعنى الراجح، والاحتمال أفاد المعنى المرجوح.

(١) اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ١/ ١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الثاني: مفهوم الظن عند ابن حزم[1]

توطئـــــــة:

مفهوم الظن عند ابن حزم مفهوم أحادي المعنى فهو (بنص القرآن ليس حقًا، فإذ ليس حقًا؛ فهو باطل)، وقال في الظن: (وأما الحقيقة فإنَّ الظن باطل بنص حكم النبي صلى الله عليه وسلم).وقال أيضًا: (الظنُّ هو غير الحق)[2].

وعليه؛ يُعد الظنُّ عند ابن حزم مصطلحًا مرفوضًا في المعرفة بعامة فلا يعتبره معيارًا في المعرفة لا في أصولها ولا فروعها، فما أُسس من المعارف على الظنِّ؛ فلا وزن له ولا عبرة به. وحقيقة موقف ابن حزم من هذا المصطلح – عند تأملها – حقيقة لا تقوم على التمييز بين محموده ومذمومه ولا مجرده ولا غالبه؛ بل الظنُّ عنده شيءٌ واحد لا يكون يقينًا بحالٍ من الأحوال، وما كان بتلك المثابة؛ فهو شكٌّ لا وزن له.وآية عدم أخذه بالظن الغالب في المعرفة؛ صريح في رده على الجمهور لَّما قالوا: (إِنَّنَا لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ غَدِيرٍ كَبِيرٍ، وَلاَ بَحْرٍ، وَلاَ غَيْرِ ذَلِكَ، لَكِنَّ الْحُكْمَ **لِغَلَبَةِ الظَّنِّ**) [3] وحين سلك الجمهور مسلك التغليب في هذه المسألة قال ابن حزم:(**وهذا الْمَذْهَبُ أَشَدُّ فَسَادًا مِنْ الَّذِي رَغِبُوا عَنْهُ لِوُجُوهٍ...**).[4]

---

(١) انظر: مفهوم اليقين، الباب الأول من هذا البحث؛ لتجد المصطلحات ذات الصلة بالظن.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٥٦٢.

(٣) المحلى، لابن حزم، ١/ ١٦٥.

(٤) المحلى، لابن حزم، ١/ ١٦٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مناقشة أدلة ابن حزم في إبطال الظن:

يورد ابن حزم في صددِ إبطاله للظنِّ نصوصًا يحتج بها على موقفه هذا؛ فمن أدلته التي ركن إليها في رفضِ الظنِّ ما جاء به القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم:٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الجاثية:٣٢].

وبالنظرِ إلى الآياتِ السابقات أرى أنَّ ابن حزم عضَّدَ قولَه بذكرِ الآيات التي جاءت في ذمِّ الظنِّ دون أن يعرض الآيات التي أتت بمصطلح الظنِّ في سياق المدح. ومعلومٌ مرادُ ابن حزم من سوقه آيات الذمِّ هذه؛ فالآية **الأولى** أفادت أنَّ الظنَّ فيها مقابلٌ للعلمِ وضدٌّ له، ومعروفٌ أنَّ العلمَ إدراكٌ للشيء على ما هو عليه، والظنُّ ليس له أن يدركَ تلكَ المنزلةَ من العلمِ.

وفي هذا المعنى يقول ابن عاشور عند تفسيره للآية الكريمة: (والمعنى: أن الحقَّ حقائقُ الأشياءِ على ما هي عليه، وإدراكها، هو: العلم المعرَّف بأنَّه تصور المعلوم على ما هو عليه، والظنُّ لا يفيد ذلك الإدراك بذاته، فلو صادف الحق؛ فذلك على وجه الصدفة والاتفاق)[1].

ولاحِظ قول ابن عاشور حينما نفى أن يُدركَ العلمُ بظنٍّ مجردٍ ذاتيٍّ، حين قال: (والظنُّ لا يفيد ذلك الإدراك بذاته)، والشاهد في قوله: **بذاته؛ وهذا الذي لم يهتد إليه ابن حزم حين أبطل الظنَّ جملة دون النظر لما يَحتَفّ بلفظ الظنِّ في النصِّ الشرعيِّ من قرائن؛ تخرجه عن الذاتيّة المذمومة، فيصبح ظنًا غالبًا يُستَدلُ به.**

وفي الآية **الثانية** دلالة على أنَّ اتباع الظنِّ من الهوى المذموم، بمعنى: أنَّ الذي

(١) التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، ٢٨/ ١٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

دفعهم إلى اتباعِ الظنِّ؛ هو هوى النفسِ لا غير. وهذا كسابقهِ من حيثُ خلوّ الظنِّ من القرينةِ، بل هو مجردُ هوىً متبعٍ؛ ولذلك ذمَّه العلماءُ، ولم يركنوا إليه في استدلالاتهم.

وفي معنى ذمِّ اتباع الظنِّ وعلّته يقول ابن عاشور: (... ما لا باعث عليه(=الظن) إلا الميل الشهواني)[1].

وفي الآية **الثالثة** دلالة على أنَّ الظنَّ بمعنى: الشك والارتياب، وأنَّه ضدٌّ لليقين.

وهذا لا يفيد ابن حزم في شيء؛ إذ الآية تعالج قضية كبرى من أصول الدين، ألا وهي الإيمان بالساعة، والإيمان بالساعة لا يكون إلا على وجه التيّقن والاعتقاد، لا على وجه الظنِّ والتردد؛ ففرقٌ بين ما كان أصلًا لا يقبل فيه إلا اليقين وما كان بخلاف ذلك.

وعليه؛ فليس لابن حزم بعد هذا أن يحملَ دلالةَ الآيةِ على كلِّ مسألةٍ فرعيّةٍ من مسائلَ الشريعةِ، ويشترط لها اليقين في تحقيقها، ثم يحكم بالبطلان للظنِّ الغالب؛ **ذلك أنَّ الآية أتت بذمِّ الذين لم يوقنوا بالساعة، ولم تأتِ بذم الذين لم يوقنوا باتجاه القبلة.**

هذا هو منهج ابن حزم في تناول المعرفة؛ المنهج الذي يعتمد اليقين ويرفض الظنَّ. وفي تأصيلهِ لهذا المنهج يقول: (ولا يجوز لنا أن نترك يقينًا بشك، ولا أن نخالف الحقيقة للظنِّ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك)[2]. بل يرى أنَّ أيَّ سبيل للمعرفة، غير اليقين؛ فهو حكمٌ بالتهمةِ (والحكم بالتهمة حرامٌ لا يحل؛ لأنَّه حكم بالظنِّ)[3].

و أمَّا عمدة استدلاله من السنةِ على إبطالِ الظنِّ وذمه إيّاه؛ فحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (إيَّاكُمْ والظَّنِّ، فإنَّ الظَّنَّ أكْذَبُ الحَدِيثِ)[4].

---

(١) المصدر السابق، ٢٨/ ١٠٩.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٢/ ١٦٧.

(٣) المصدر السابق، ٦/ ١٨٩.

(٤) متفق عليه. انظر: الجامع بين الصحيحين، للحميدي، ٣/ ١٧١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومجمل قول شرّاح الحديث[١] في التحذير من الظنِّ الواردِ في حديث أبي هريرة ينصبُّ على ظنِّ السوء، الذي بُني على التخرّص والتكهّن والتهمة، بلا دليل يدل ولا علامة تشير، بل بمجرد وقوع ذلك في ضميرِ الظانِّ ونفسِه، وهذا هو الشكُ الذي يعرض للقلب، وعليه يحمل التحذير.

ومما ورد في التحذير من ظنِّ السوءِ؛ قول المناوي[٢] عند شرحه للحديث: (... والظنُّ تهمة تقع في القلب بلا دليل)[٣].

وما يرمي إليه ابن حزم من الدلائل التي حشدها في إبطالِ الظنِّ مجموعة في قوله: (الظنُّ هو غير الحق)[٤].

وفي معنى رفضه للظنِّ يقول: (وَلاَيَحِلُّ الْحُكْمُ بِالظَّنِّ أَصْلاً)[٥]. وقال: (ولا يَحِلُ الحُكْمُ بالظنون)[٦].

وإذا قيل: ألا يمكن أنَّ يكون ابن حزم فيما ذهب إليه من إبطال الظنِّ، قاصدًا للظنِّ المرجوح دون الظنِّ الراجح؟، لقيل: إنَّ رفضَه للظنِّ يتناولُ ما كان ظنًّا مرجوحًا وما كان ظنًا راجحًا؛ لعلةِ خروجهما عن دائرةِ اليقين، فهما في ميزان ابن حزم على السواء، ودليل ذلك قوله: (والشكُّ والظنُّ شيءٌ واحدٌ؛ لأنَّ كليهما امتناع من اليقين، وإنْ كان الظنّ أميل إلى أحد الوجهين إلا أنَّه ليس يقينًا، وما لم يكن يقينًا؛ فهو

(١) انظر: إكمال المُعْلِم شرح صحيح مسلم، للقاضي عياض، ٨/ ١٣. والاستذكار، لابن عبد البر ٧/ ٨٢.

(٢) محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، شافعي المذهب، أشهر كتبه: فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، اختصره في التيسير، توفي ١٠٣١ للهجرة بالقاهرة. انظر: الأعلام للزِركلي، ٦/ ٢٠٤.

(٣) التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي، ١/ ٨١٩.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٥٦٢.

(٥) المحلى، لابن حزم، ١/ ٧١.

(٦) الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٤٨٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

شكٌ ولا يحلُ القطع به)[1].

وفي قول ابن حزم (... وإنْ كان الظنُّ أميلَ إلى أحدِ الوجهين...)؛ هو قولٌ **بالظنِّ الغالب** في حقيقة الأمر، إلا أنَّه لا يقبل ذلك التغليب؛ لكون غلبة الظنِّ ليست يقينًا، والحكم عنده لا يكون إلا للمقطوع به؛ وهو اليقين.

والمأخذ الذي يؤخذ على ابن حزم في طرحه للظنِّ بالكليّةِ؛ اشتراطه اليقين في المعرفة، وهذا الاشتراط أدّى به إلى إهمال التفريق بين ما هو من الظنِّ الخاطئ (=المجرد) وما هو من الظنِّ الذي قام عليه الدليل وحفَّتهُ القرينةُ؛ لأنّ التحقيق في هاته المسألة – بحسب ابن حزم – لا ينطوي على ما يُعتد به في المعرفة، أيًّا كان هذا الظن راجحًا أو مرجوحًا.

ومعلومٌ أنّ الظنَّ ظنَّان: ظنٌ مذمومٌ مطروحٌ خالٍ من القرينة، وظنٌ مقبولٌ معه قرينةٌ وحجةٌ ترجح العمل به. وهذا التقسيم لا يغني من الحق شيئًا في المعرفة عند ابن حزم. ومع جلائل الدلائل التي يقدمها ابن حزم في عموم المسائل التي يتطرق إليها؛ إلا أنَّه في هذه المسألةِ المبحوثةِ بالذات، قدْ ذهبَ مذهبًا يُعدُ عقبةٌ كأْداء لا تصفو معها المعرفة؛ ذلك أنَّ تحقيق اليقين في كل معرفة تتقاصر عنه قدرات المجتهدين، فضلًا عن غيرهم ممن لا يستطيع أن يتخذَ اليقينِ سبيلًا.

وابن حزم نفسه صرَّح بعدمِ القطعِ في وجوه من وجوه مسائل الخلاف الاجتهاديّة التي لا يمكن له ولا لغيره أن يجزمَ بتخطئةِ المخالفِ فيها؛ وما ذاك إلا لقيامِ الاحتمال بأنَّ المخالفَ في هذه المسألةِ قد يكونُ مُصيبًا عند الله تعالى في نفس الأمر.

وشاهدُ الكلامِ السابقِ؛ قوله: (وأمَّا الوجوه التي **لا نقطع** فيها على تفسيق المخالف لنا، ولا على أنَّه مخطىءٌ عند الله تعالى، بل نقول نحنُ على الحقِ عند أنفسِنا،

(١) النبذة الكافية، لابن حزم، ص٥٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

ومخالفنا عندنا مخطئ مأجور. والله أعلم)[1].

ثم مثّل لاعترافه بوجود الاحتمال في مثل هذه المسائل ببيان موطن الإشكال الذي تَرِدُ فيه (... آيتان عامتان، أو حديثان صحيحان عامان، أو آيةٌ عامةٌ وحديثٌ صحيحٌ، وفي كلِّ واحدةٍ من الآيتين أو في كلِّ واحدٍ من الحديثين أو في كلِّ واحدٍ من الآية والحديث تخصيصٌ لبعضِ ما في عموم النصِّ الآخر منهما)[2].

وبعد سرده لجملةٍ من نصوص الوحي التي لا تدع للفقيه مجالًا كي يحكم باليقين فيها؛ لكون كلُّ فقيهٍ لهُ مُتَعَلَقُه القوي، يقول: (وإن رجعنا استعمالنا للحديثين بدليل لازم صحيح؛ **فإنَّ متعلق خصومنا هنا قوي، ووجه خطأ من أخطأ ههنا خفيٌّ جدًا دقيقٌ ألبتة**، لا يؤمَن في مثله الغلط على أهل العلم الواسع، والفهم البارع، والإنصاف الشائع)[3].

ولقد صدق قول ابن عاشور على ابن حزم في معنى الظنِّ الذي يتلبّسُ بنفسِ العالمِ حينَ لا يقطعُ بيقينٍ في مسألةٍ عرضة له؛ كمسألةِ التفضيلِ بين عثمان وعلي ؛ إذْ يقول ابن حزم في هذه المسألة: (والذي يقعُ في نفوسِنا **دون أن نقطعَ به ولا نخطّئ مَنْ خالفنا في ذلك**؛ فهو أنَّ عثمانَ أفضلُ من علي، والله أعلم؛ لأنَّ فضائلهما تتقاوم في الأكثر)[4].

وأولُ ما يُسأل عنه ابن حزم فيما ذهب إليه من رفض الظنِّ بالكلية؛ معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات:١٢]؛ حيثُ أفادت الآيةُ في ظاهرها، وبمقتضى العقلِ ودلالةِ اللغةِ؛ أنَّ كلَّ الظنِّ ليس إثمًا، بل بعضُه إثمٌ، والبعضُ الآخرُ ليس

(١) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ٥٩٦.

(٢) المصدر السابق، ٨/ ٥٩٦.

(٣) المصدر السابق، ٨/ ٥٩٧.

(٤) الفصل، لابن حزم، ٤/ ١١٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

كذلك.

وللشاطبيِّ تحقيقٌ بديعٌ يمثل القول الوسط بين الغالين في الأخذ بالظنِّ والغالين في الصدِّ عنه، وهو المعنى المراد بالآية الكريمة؛ ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم:٢٣]؛ والتي استند إليها ابن حزم في رفضه للظنِّ في المعرفة.

فالشاطبيُّ وهو في طريقه للاستدلال الكلي لحجيّة القياس؛ يتعرض لمذهب المخالفين لحجيّته باعتباره اتباعًا للظنِّ، والظنُّ مذمومٌ لأدلة ذكروها ومنها ما سبق ذكره على يد ابن حزم؛ فيبيّن الشاطبيُّ وجاهة قبول الظنِّ في هذه المسألةَ من خلال تقسيمه الظنَّ إلى ثلاثة أقسام(١):

الأول منهما: ما كان ظنًّا في أصول الاعتقاد، وهذا مرفوضٌ ألبتة بلا شك؛ لمناكدته الجزمَ في المُعتقد.

والثاني: ما كان ظنًّا يُرَجِحُ طرفًا على آخر من غير دليل يستند إليه في ذلك الترجيح؛ فهذا ظنٌّ مذمومٌ دافعه هوى النفس.

والثالث: ما كان ظنًّا له مستندٌ في الشريعة؛ فهذا هو الظنُّ الذي يُعمل به، وما عدا ذلك فلا وجود له في الشريعة.

وفي معنى تقسيم الشاطبي السابق؛ يجعل ابن عاشور(٢) معياراً لتمييز الظنِّ المذمومِ من الظنِّ المحمودِ، وذلك المعيار يتمثل في جعل **الكتاب والسنة** حكمًا عدلًا في ذلك، وهما يمثلان المرتبة الأولى في هذه المعيارية، ثم يأتي **الإجماعُ** في المرتبة التالية، **فالاجتهاد** الصحيح وما يتبعه من مقاصد الشريعة يحلُّ بعدهما.

وباعتبار تقسيم الشاطبي من جهة، والمعيار الشرعي الذي أشار إليه ابن عاشور

(١) انظر: الاعتصام، للشاطبي، ١/ ٢٣٥. وانظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، لعابد السفياني، ص٣٣٢ فما بعدها.

(٢) انظر: التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢٧/ ٢٥٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

من جهة أخرى=يظهر للباحث ما كان ظنًا محمودًا وما كان غير ذلك؛ ومن ثمَّ فليس لابن حزم أن يرفض الظنَّ الذي احتفت به الدلائل المرجحة له رجحانًا يقتضي أن يُعمل به في أكثر الفرعيات الشرعيّة.

والظنُّ له إطلاقات في نصوص الوحي لا بد من مراعاتها سياقيًّا، وتبيين ما موضوع النصِّ الشرعيِّ الذي جاء فيه لفظُ الظنِّ، وهل هو مما أوجبَ اللهُ فيه اليقين أم هو مما دون ذلك؟.

ومن تلك الإطلاقات ما يُطلقُ على الاعتقادِ الجازمِ الذي لا يشوبه شكٌّ، وهو هُنا - في الآية القادمة - الإيمان باليوم الآخر؛ ولذلك اقتضى موضوع الآية أن يكونَ المقصودُ بالظنِّ فيها؛ اليقين؛ حيثُ لا يجوز أن يُبنى المعتقد على الظنِّ الغالب، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [البقرة:٤٥-٤٦][1]. وهذه الآية، وما شابهها من نصوص الوحي؛ هي من دلائلِ القرآنِ على أحدِ الأصولِ اللُّغوية للظنِّ، ألا وهو اليقين، وهذا المعنى يُعرف- كما تقدم - بتتبعِ سياقاتِ الآياتِ ومقاماتِها.

(١) انظر: المصدر السابق، ١٢/ ١٦٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفي باب العمل بالمظنون؛ فإنَّ جمهور العلماء لم يسلكوا مسلكَ الظنِّ، لا من جهة التقريب ولا من جهة التغليب؛ وذلك في حال توفر مسلك القطع واليقين، بل إنَّهم لا يجوّزون العمل بهذه النظريّة فيما تعيَّن فيه اليقين، وهذا فيه نوع شبه بمذهب ابن حزم من جهة اليقين المعرفي وتوظيفه، إلا أنَّهم اختلفوا مع ابن حزم في إعمالهم الظنَّ الغالب عند تعذر اليقين أو تعسره، بينما ابن حزم لم يُلق للظنِّ الغالبِ اعتبارًا لا من جهةِ الدلالةِ ولا من جهةِ المدلولِ.

وبتتبعِ كلامَ ابن حزم في مسألةِ الظنِّ أجدُ أنَّه لا يراعي التفصيل في تناول موضوعِ النصِّ الشرعي من حيث التفريق بين ما يشترط فيه القطع وما لا يشترط؛ بمعنى أنَّه لا يفرّق بين ما كان أصلًا من أصول الدين الكبار فيوجب له العلم واليقين، وما كان فرعًا من فروع مسائل الشريعة؛ فيكتفى فيه بغلبةِ الظنِّ عند تعسر تحقيق اليقين. بل الظنُّ عنده ظنٌ واحد، وإنَّ مُتَبعَ الظنِّ مُتَبعٌ لـ (أكذب الحديث)[1]. وأمرٌ ذو بال في هذه القضية؛ وهو أنَّ ابن حزم لا يرى تقسيم الشريعة إلى أصول وفروع، بل هي كلُّها أصل لا فرع فيها؛ ومن ثمَّ فقد يُعذر من جهة كونه مطردًا مع منهجه، وإن لم يكن على حقٍ في نفس الأمر.

وابن حزم وإن كان من المحققين الأفذاذ؛ إلا أنَّه في هاته المسألة جانب الصواب؛ إذ الصواب فيها جاء في جواب ابن تيمية لَمَّا سُئل عن كفاية المجتهد بغلبةِ الظنِّ ؟ أم أنَّه لا بد له من أن يصل إلى القطع في المسألة؟ فأجاب بالتفصيل، وذكر أنَّ مَنْ يشترطُ القطعَ في المسائلِ الخبريةِ، ولا يجوّزُ الاستدلالَ بما لا يفيد اليقين (= الظن الغالب)؛ فقد أطلق القول وخالف به الكتاب والسنة والإجماع وسلف الأمة. ثم بيَّن أنَّ ما (أَوْجَبَ اللهُ فِيهِ الْعِلْمَ وَالْيَقِينَ وَجَبَ فِيهِ مَا أَوْجَبَهُ اللهُ مِنْ ذَلِكَ)[2]، واستدل

(١) الفصل، لابن حزم، ٣/ ٤٨.

(٢) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ١/ ١٤٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لقوله هذا بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد:١٩][(١)]. ومفهوم كلام ابن تيمية؛ أنَّ ما لم يوجب الله تعالى فيه العلمَ واليقينَ؛ فلا يجب فيه ما لم يوجبه الله من ذلك.

ولو قيل: ها هو ابن حزم يُفرّق بينَ الظنِّ المذمومِ والظنِّ المحمودِ عندما تناول الظنَّ الذي أخبرَ اللهُ به عن نبيه يونس عليه السلام يومَ ذهب مغاضبًا؛ حيث يقول تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٨٧﴾ [الأنبياء:٨٧]. فابن حزم بدأ- عند تناوله لمعنى الظنِّ في الآية - بنفي أن تكون المغاضبة لله تعالى (فلم يغاضبْ ربَه قط، ولا قال الله تعالى: أنَّه غاضبَ ربَه)[(٢)]؛ لبُعد حصول ذلك من فردٍ من أفراد الأمة، فضلًا عن أن يكون نبيًّا من أنبياء الله تعالى. وثنَّى بنفيه أن يكونَ الظنُّ المقصودُ ظنًا سخيفًا يُحمل على معنى سوء الظنِّ بالله تعالى من قِبَلِ نبيّ من الأنبياء (وأما قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ فليس على ما ظنوه من الظنِّ السخيف... ومن المحال المتيقن أن يكون نبيٌّ يظنُّ أنَّ اللهَ تعالى الذي أرسله بدينه لا يقدر عليه)[(٣)]. وثلّث بتبيينه معنى الظنِّ في الآية، وهو حسنُ الظنِّ بربه أنَّه لن يعاقبه على فعله، (فظنَّ أن لن نقدر عليه، أي: لن نُضيقَ عليه في مغاضبتهِ لقومهِ؛ إذْ ظنَّ أنَّه محسنٌ في فعلهِ ذلك)[(٤)].

وفي المعنى الذي ذهب إليه ابن حزم يقول ابن عباس رضي الله عنه: (هذا من القَدْر لا من القدرة؛ يعني: التضييق عليه)[(٥)].

وأوّلُ ما يتبادرُ إلى الذهنِ عند قول ابن حزم في حقِّ نبيٍّ من الأنبياء: (...إذْ ظنَّ

(١) انظر: المصدر السابق، ١/ ١٤٢.

(٢) الفصل، لابن حزم، ٤/ ١٣.

(٣) المصدر السابق، ٤/ ١٣.

(٤) المصدر السابق، ٤/ ١٣.

(٥) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ١٨/ ١٣١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أنَّه محسنٌ في فعله ذلك)؛ مسألة بناء المعرفة عند نبي من الأنبياء على الظنِّ وهو يوحى إليه من ربه، فهذا لا يستقيم إلا أن يكونَ الظنُّ الذي عمل به يونس عليه السلام هو الظنَّ الراجح الذي يبطله ابن حزم، أو الظنَّ الذي هو معنى اليقين في بعض السياقات، **ومن ثَمَّ فقد وقع ابن حزم بتأويله هذا فيما ينقض تنظيره الكلي في مسألةِ الظنِّ؛ حيثُ إنَّ المسألةَ هذه لم تأتْ وَفْقَ التأصيل الحزمي.**

والحاصلُ: أنَّ ابن حزم تعاملَ مع معنى الآية بحسب سياقها؛ ففسر الظنَّ تبعًا لذلك. فإن قيل: فما بال الباحث يتهم ابن حزم بأنَّه لا يعتبر السياق في الظنِّ، وأنّ الظنَّ عنده واحدٌ لا يُحمل إلا على أنَّه أكذبُ الحديث؟. فيقال: إنَّ اشتراط ابن حزم لكليّة من كليات منهجه لا يلزم أنَّه يطردُ في تطبيقِ هذه الكليّة على أفرادها، وكم من عالمٍ جليلٍ، كابن حزم، له أصولٌ منهجيةٌ فارقها عند بعض التطبيقات الجزئية.

ثم إنَّه إذا كان أخلَّ بهذه المسألة من جهة عدم اطرادها فيما أصّل له، فقد طبق مقتضى العقل في بُعد سوء الظنِّ بالله من قِبل نبيٍّ من أنبيائه؛ لأنَّه كُفرٌ بالله تعالى. ومع أخذه بمقتضى العقل إلا أنَّه نأى عن تأصيله الأول في رفضه للظن الراجح.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومما يُردُّ به على ابن حزم في إبطالِ كون الظنّ معرفيًّا؛ أن الظنَّ جاءَ بمعنى اليقين في جملةٍ من آي القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾﴾[الحاقة:٢٠][(١)]. وقد أشار ابن جرير إلى اتفاق أهل التأويل على أنَّ المقصود بالظنِّ في هذه الآية؛ **العلم**، وفي تأويلها يقول: (إنّي علمت أنّي ملاق حسابية، ... وبنحو الذي قلنا في تأويل قوله: (إِنِّي ظَنَنْتُ)، قال أهل التأويل)[(٢)].

وفي تنوّعِ أحوال الظنِّ ما بين محكوم به ومرفوض، أورد القرطبيُّ نصًا في هذا المعنى بيّن فيه حال الإعمال وحال الإهمال، وذلك عند تفسيره لآية الحجرات. وفي تقرير هذا الكلام يقول القرطبي: (للظنِّ **حالتان**: **حالةٌ** تُعرف وتقوى بوجه من وجوه الأدلة فيجوز الحكم بها، وأكثر أحكام الشريعة مبنية على **غلبةِ الظنِّ**، كالقياس، وخبر الواحد، وغير ذلك من قيم المتلفات وأروش الجنايات. والحالة **الثانية**: أن يقعَ في النفسِ شيءٌ من غيرِ دلالةٍ فلا يكون ذلك أولى من ضده، فهذا هو الشك، فلا يجوز الحكم به، وهو المنهي عنه...)[(٣)].

ونظرًا لكثرةِ إطلاقات الظنِّ التي وردت في القرآن والسنة على الظنِّ المذموم ومعارضتها لإطلاقات أُخر دلت على اليقين؛ أورد ابن عاشور نصًّا بيّن فيه وجه الجمع بين هذه المختلفات، وأنَّ عمدة ذلك هي حملُ كلِّ نصٍّ جاء فيه الظنُّ على السياق الذي قام عليه، وذلك أنَّ من المسائل ما يمكن أن يقام عليها الدليل على وجه الجزم واليقين؛ كمسائل أصول الدين، ومنها ما لا يتأتى للمستدل أن يأتي بهذه الدرجة من الاستدلال إلّا فيما هو دون ذلك من الدلالة التي يُكتفى فيها بالظنِّ الغالبِ.

وفي هذا المعنى يقول ابن عاشور: (فوجه الجمع بين هذه المتعارضات؛ إعمالُ

(١) انظر: المصدر السابق، ٣٠/ ١٣١.

(٢) جامع البيان، للطبري، ٢٣/ ٥٨٥.

(٣) تفسير القرطبي، ١٦/ ٣٠٠-٣٠١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

كلٍ في موردهِ اللائقِ به بحسبِ مقامات الكلام وسياقه، فمحمل قوله هنا ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾ [النجم:٢٨]، أنَّ العلمَ المشوبَ بشكٍ لا يُغني شيئًا في إثبات الحق المطلوب؛ وذلك ما يُطلب فيه الجزم واليقين من العلوم الحاصلة بالدليل العقلي؛ لأنَّ الجزم فيها ممكن لمن أعمل رأيه إعمالًا صائبًا؛ إذ الأدلة العقلية يحصل منها اليقين، فأمَّا ما كان طريق تحصيله الأدلة الظاهرة التي لا يتأتّى اليقين بها في جميع الأحوال - فذلك يُكتفى فيه بالظنِّ الراجحِ بعد إعمال النظر؛ وهو ما يُسمّى بالاجتهاد)[1].

ومن فرائدِ النصوصِ القيّمةِ التي وقفت عليها عند تجلية معنى الظنِّ ممّا شابه من خلطٍ واعتراضاتٍ عند البعض؛ نصَّ ابن عاشور الذي حقق فيه معنى الظنِّ؛ إذْ جعله من العلم الذي لم يتحقق في الواقعِ بعدُ، وأنَّه لا يزال في الذهنِ، وأرجعَ هذا التحقيقَ إلى أمرين اثنين: **الأوّل**: نفس المعلوم، وهو عدم خروج المعلوم للواقع الخارجي، **والثاني**: نفس العالم، وما تلبس به من شكٍ خالطَ علمَه؛ فإلى هذين الأمرين يرجعُ الأمرُ في كونِ الظنّ يقينًا في بعض الإطلاقات.

وفي هذا المعنى يقول ابن عاشور: (وحقيقةُ الظنِّ: علمٌ لم يتحقق؛ إمَّا لأنَّ المعلومَ به لم يقع بعد ولم يخرج إلى عالمِ الحسِّ، وإمَّا لأنَّ علمَ صاحبِه مخلوطٌ بشكٍ. وبهذا يكون إطلاقُ الظنِّ على المعلومِ المتيقنِ إطلاقًا حقيقيًا. وعلى هذا جرى الأزهري في التهذيب، وأبو عمرو، واقتصر على هذا المعنى ابن عطية)[2].

والمعنى الذي اقتصر عليه ابن عطية؛ هو قوله: (... وقد يُوقَع الظنُّ موقع اليقين في الأمور المتحققة، لكنَّه لا يُوقَع فيما قد خرج إلى الحسِّ، لا تقول العرب في رجل مرئيٍّ حاضرٍ: أظنُّ هذا إنسانًا. وإنَّما تجد الاستعمال فيما لم يخرج إلى الحسِّ بعد)[3].

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ١٢/ ١٦٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٣٠/ ١٣١.

(٣) المحرر الوجيز، لابن عطية، ١/ ٧٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولو أنّ ابن حزم حقق المعنى السابق للظنِّ الذي أشار إليه ابن عاشور، وأعمل الظنَّ بحسبِ مقامِه في النصِّ الشرعيِّ من حيثُ قرائن الأحوال وظواهر الأدلة، وحَمَلَ كلاً بحسب محمله الذي أراده الشارع؛ لَما وقع في النفي الكلّي للظنِّ من جهة، ولَما اشترط اليقين بإطلاقٍ في المعرفة من جهة أخرى، وذلك أنَّ العملَ بكثيرٍ من المعارفِ على وجهِ القطعِ واليقينِ؛ متعذرٌ ومتعسرٌ في جملةٍ كبيرةٍ من مسائلَ الدينِ.

وليُعلم أنَّ الظنَّ الذي يُراد منه التطبيق والعمل هو الظنُّ العلمي، لا مجرد مطلق الظنِّ الذي لا ضابط له ولا زمام، وأنَّ ذلك الظنَّ العلمي - أيضاً - لا يُعمل به في كلِّ مجالات الدين؛ إذْ الدينُ عقيدةٌ وشريعةٌ، وما يُطلب في هذا لا يُشترط في ذاك، بل يُعمل كُلًّا في مجاله. فالمجال الذي لا يجوز أن يُعمل فيه بالظنِّ هو ما كان من باب أصول العقائد، وكليّات الشريعة، فلزامًا أن يكون هذا الباب من أبواب المسائل القطعيّة التي لا تحتمل إلا اليقين في المعرفة. وما لم يدخل في هذا الباب فإنَّه يجوز أن يُعمل فيه بالظنِ؛ ولكن وَفْقَ ضوابط وحدود[1].

وفي تفعيلِ العمل بالظنِّ جعلَ الريسونيُّ ستة ضوابط[2] تضبط العمل بالتقريب والتغليب (= الظنّ)؛ **أولها**: (أن تكون المسألة مما يجوز فيه التغليب والتقريب)؛ وهذا القيد يُخرج المسائل التي لا يصحُ فيها إلا القطع واليقين. **وثانيها**: (أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام)؛ وهذا الضابط يوضح أنَّ من المسائل ما كان اليقين إليها متيسرًا، وأن لا نُغفل اليقين في أي مسألة مبحوثة متى ما وجدنا إلى ذلك سبيلا. **ثالثها**: (أن يستند التغليب والتقريب إلى سند معتبر)، فلو لم يكن الدليل معتبرًا لم يصح الاستدلال بترجيح شيء على آخر أو تغليبه أو تقريبه؛ وهذا فيه سدٌّ لباب الأهواء والظنون. **رابعها**: (ألا يعارضه دليل أقوى منه)؛ إذ لو عارضه ما هو أقوى منه في الظنيّة أو

(١) انظر: نظرية التقريب والتغليب، للريسوني، ص٢٥٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٣- ٢٥٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

اليقينيّة كان العمل للغالب. **خامسها**: (أن يكون دليلُ المسألةِ مكافئًا لها). **سادسها**: (ألا يتسع حدُّ التقريب كثيرًا).

وفي معنى تفعيل نظرية التقريب والتغليب في حال تعذر اليقين، يقول أبو عبد الله المقري[1] في المعتبر في الأحكام، و(المعتبر في الأسباب والبراءة وكل ما ترتبت عليه الأحكام؛ العلمُ. ولمَّا تعذّر أو تعسّر في أكثر ذلك، أُقيم الظنُّ مقامه؛ لقربه منه، ولذلك سمّي باسمه (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ)، وبقي الشك على أصل الإلغاء)[2].

يقول الريسونيُّ مُعقبًا على كلام المقري: (والملاحظ أنَّه اشترط... أن يقع الاعتماد على الظنِّ بعد أن يتعذر العلم أو يتعسر)[3].

وقبل أن يصنف المصنفون ويؤصل الأصوليون في العمل بغلبةِ الظنِّ فقد جاء نبيُنا ﷺ بالعملِ بغلبةِ الظنِّ، وذلك أنَّه جاءه ﷺ رجلان من الأنصار يختصمان في مواريث بينهما قد دُرست، وليست بينهما بيّنة، فقال رسول الله ﷺ: (إنّكم تختصمون إلي وإنَّما أنا بشرٌ، ولعل بعضَكم أن يكون ألحن بحجته من بعضٍ، وإنَّما ما أقضي بينكم على نحو مما أسمع منكم، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه فإنَّما أقطع له قطعة من النار، يأتي به إسطامًا[4] في عنقه يوم القيامة)، قال: فبكى الرجلان وقال كلُّ واحد منهما: حقي لأخي يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: (أمَّا إذ فعلتما فاذهبا

(١) أبو عبد الله، محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر، القرشي التلمساني، الشهير بالمقري، مالكي المذهب، ومن أدباء التصوف، جد المؤرخ الأديب صاحب: نفح الطيب، له كتاب القواعد، ورحلة المتبتل، توفي سنة ٧٥٨ للهجرة. انظر: الأعلام، للزِركلي، ٧/ ٣٧.

(٢) قواعد الفقه، لأبي عبد الله المقري، تحقيق: محمد الدردابي، ص١١٠، قاعدة رقم: (٦٦).

(٣) نظرية التقريب، للريسوني، ص٢٧٦.

(٤) الإسطام :المسعار وهو الحديدة المفطوحة الطرف التى تحرك بها النار. انظر: الفائق في غريب الحديث، لمحمود بن عمر الزمخشري، ٢/ ١٧٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

فاقسما وتوخّيا الحق، ثم ليُحْلل كل واحد منكما صاحبه)[1].

قَالَ النَّوَوِيّ[2] في وجه الاستشهاد بالحديث وهو في قول النبي ﷺ (... وإنّما أنا بشر)، قال: (... مَعْنَاهُ التَّنْبِيه عَلَى حَالَة الْبَشَرِيَّة، وَأَنَّ الْبَشَر لَا يَعْلَمُونَ مِنْ الْغَيْب وَبَوَاطِن الْأُمُور شَيْئًا، إِلَّا أَنْ يُطْلِعهُمْ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شَيْء مِنْ ذَلِكَ)[3].

وقد جعل ابن النجار[4] قوله ﷺ: (... وإنّما أنا بشر)، شاهدًا من (شَوَاهِدِ وُجُوبِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ)[5].

ومما ورد في بابِ العملِ بالظنِّ الغالبِ ما جاء في الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، قال: صلّى النبي ﷺ، قال إبراهيم: لا أدري زاد أو نقص- فلمَّا سلّم قيل له: يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: صليت كذا وكذا، فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلّم، فلما أقبل علينا بوجهه قال: (فَلَمَّا أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ قَالَ: إِنَّهُ لَوْ حَدَثَ فِي الصَّلَاةِ شَيْءٌ لَنَبَّأْتُكُمْ بِهِ وَلَكِنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي، وَإِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ **فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ** فَلْيُتِمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيُسَلِّمْ ثُمَّ يَسْجُدُ (لِيَسْجُدْ) سَجْدَتَيْنِ)[6].

ووجه الشاهد من الحديث: (فليتحرَّ الصواب)؛ وهذا هو معنى العمل بغلبة

---

(١) رواه أحمد، ٦/ ٣٢٠، برقم: (٢٦٧١٧)، وفق طبعة الرسالة. وحسنه شعيب الأرناؤوط.

(٢) أبو زكريا، يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، والنووي نسبة لنوا قرية من قرى حوران، ولد سنة٦٣١ للهجرة، من مصنفاته: تهذيب الاسماء واللغات، منهاج الطالبين، والدقائق، توفي سنة ٦٧٦ للهجرة. انظر: الأعلام، للزِركلي، ٨/ ١٤٩.

(٣) شرح السيوطي لسنن النسائي، ٨/ ٢٢٥.

(٤) أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، الشهير بابن النجار، فقيه حنبلي مصري، من القضاة، ولد سنة ٨٩٨ للهجرة، له منتهى الإرادات، توفي سنة: ٩٧٢ للهجرة. انظر: الأعلام، للزِركلي، ٦/ ٦.

(٥) شرح الكوكب المنير، لأبي البقاء الفتوحي، ٤/ ٤٢٠.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم: (٣٩٢)، باب: التوجه نحو القبلة حيث كان.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الظنِّ نفسه.

وقد ذهب إلى القول بالبناء على غلبةِ الظنِّ استنادًا إلى لفظة الحديث السابقة غيرُ واحد من أهل العلم؛ كأهل الرأي من أهل الكوفة، وهو قول أبي حنيفة[١]، والصنعاني[٢]، ومن المعاصرين ممن ذهب مذهب أولئك؛ العثيمين[٣]. وخالف في المسألة الشافعي والجمهور؛ فقد فسروا التحري: بالبناءِ على اليقينِ[٤].

وفي كون غلبة الظنّ كاليقين في الدلالة، أفاد المجد ابن تيمية بعد أن ساق حديث عائشة، رضي الله عنها، في وصف غُسل النبي ﷺ؛ وهي تقول: (...ثمَّ يخلل بيديه حتى إذا ظنَّ أنَّه قد أروى بشرته...)[٥] = يقول المجد: (وهو دليل على أنَّ غلبةَ الظنِّ في وصولِ الماءِ إلى ما يجبُ غسله كاليقين)[٦].

وكم من التطبيقات الشرعية التي يذهب إليها العلماء معتمدين فيها على الظنِّ الغالبِ عند تعذر اليقين؛ ومن ذلك مسألة القِبلة، واشتباه الثياب الطاهرة بالنجسة، ورمي الجمار، ونحو ذلك مما يكثر تعداده وإحصاؤه.

وقدْ أفردَ الريسونيُّ مؤلفًا سمّاه: **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة**؛ حيثُ أظهرَ فيه تطبيق هذه النظريّة في مختلف العلوم الإسلامية على أيد علمائنا لا سيّما في مجالاتٍ ثلاثة[٧]: **المجال الحديثي، والمجال الفقهي، والمجال الأصولي.**

(١) انظر: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، للقاضي عياض، ٢/ ٢٨٢.

(٢) انظر: سبل السلام، للصنعاني، ص٢٠٦.

(٣) انظر: الشرح المختصر على بلوغ المرام، للعثيمين، ٣/ ١٩١.

(٤) انظر: تحفة الأحوذي، للمباركفوري، ١/ ٤٣٠.

(٥) رواه البخاري برقم: (٢٧٢) ومسلم برقم: (٣١٦).

(٦) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني، ١/ ٣٠٦.

(٧) انظر: نظرية التقريب، للريسوني، ص٣٢ وما بعدها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وقدْ أوضحَ من خلالِ التطبيقات لهذه النظريّةِ مدى العمل **بغلبة الظنِّ** في هذه المجالات وفي غيرها من مختلف العلوم الإسلامية؛ ممّا لا يدع مجالًا للشك من أنَّ العمل بالظنِ الغالب هو القول الراجح، وأنَّ قول ابن حزم هو القول المرجوح.

والحاصلُ، أنَّ التفريقَ بين ذمِّ الشريعةِ للظنِّ في بعض النصوص لا يلزم منه عدم جواز العمل بالظنِّ في مواضع أخرى، وضابط ذلك؛ دلالة النصِّ الشرعي، وقرائنه المحتفة به، ففي قوله تعالى ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء:١٥٧] ؛ ذمّ لهم على اتباعهم الظنّ بلا علم، بل كان اتباعهم للظنِّ مجردًا عن القرينة العلميّة. وقد أورد أبو العباس هذه الآية وغيرها من الآيات لبيان الذمِّ (لمن عَمِلَ بغير علم، وعَمِل بالظنِّ)[1].

ومع هذا، فعلى المجتهد في المسائل الاجتهاديّة أن يحقق المناط (كحُكْمِ ذويْ عدلٍ بالمِثْل في جزاء الصيد، وكالاستدلال على الكعبة عند الاشتباه، ونحو ذلك، فلا يقطع به الإنسان، بل يجوز أن تكون القِبلة في غير جهة اجتهاده، كما يجوز أن يكون قد قضى لأحدهما بشيء من حق الآخر، وأدلة الأحكام لا بد فيها من هذا؛ فإنَّ دلالة العموم في الظواهر قد تكون محتملة للنقيض)[2].

وفي هذا المعنى يقول أبو العباس ابن تيمية أيضًا: (فقد تبيّن أنَّ الظنَّ له أدلةٌ تقتضيه، وأنَّ العالم إنَّما يعلم بما يوجب العلم بالرجحان، لا بنفسِ الظنِّ إلا إذا علم رجحانه، وأمَّا الظنُّ الذي لا يُعلم رجحانه فلا يجوز اتباعه، وذلك هو الذي ذمَّ اللهُ به من قال فيه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم:٢٨]، فهم لا يتبعون إلا الظنّ، ليس عندهم علم،

(١) الفرقان بين الحق والبطلان، لابن تيمية، تحقيق: أحمد العصلاني، ص٤١٢.

(٢) المصدر السابق، ص٤١٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولو كانوا عالمين بأنَّه ظنٌّ راجحٌ؛ لكانوا قد اتبعوا علمًا، لم يكونوا ممن يتبع إلا الظنّ)[1].

وليس لابن حزم -بعد البيان السابق، وبعد العلم بأنَّ الله تعالى لم يذمّ الظنَّ كله- أيَّ مستند يعوُّل عليه، بل يُعد منهجه في الظنِّ من التحكّم الذي لا برهان له به، وما كان أغناه عن هذا المذهب، مع أنَّ بروزه في حلائب العلم ساطع الذكر، ولكن الكمال عزيز.

(١) المصدر السابق، ص٤٢٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل الثاني

مصادر المعرفة الظنيّة وموقف ابن حزم منها

وفيه مبحثـــان: -

- المبحث الأول: الإلهام عند ابن حزم.
- المبحث الثاني: الرأي عند ابن حزم.

* * * ** * * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفصل الثاني:
مصادر المعرفة الظنيّة وموقف ابن حزم منها

توطئة:

الجامع الأكبر لكل المعارف المردودة عند ابن حزم؛ هو **ظنيّتها**، فالإلهام، والرأي، والقياس، والاستحسان **كلها معارف ظنية** تتقاطع في هذه الصفة، وللرأي والقياس والاستحسان جامع آخر وتداخل من وجوه أخرى يقتضي ذلك كله أن تكون مرتبة على النحو الظاهر في هذا الباب.

والأجدر أن يأتي موقف ابن حزم من الإلهام مقدمًا على بقيّة المعارف الظنيّة الأخرى؛ كي يكون التناول لهذه المعارف أقرب إلى المنهجيّة السديدة، حيث إنَّ المباحث الأخرى (=الرأي، القياس، الاستحسان)؛ تتداخل معرفيًا فيما بينها.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الأول

الإلهام عند ابن حزم

ويشتمل على:

- أولا: المدخل المفهومي للإلهام.
- ثانيًا: الإلهام عند ابن حزم.

* * * *** * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الأول: الإلهام عند ابن حزم

أولا: المدخل المفهومي للإلهام:

لَهِمَ: هي مادة **الإلهام**، وجذرها اللُّغوي؛ فاللام والهاء والميم في أصلها الصحيح -كما هي عند ابن فارس[١]- تدل على: الابتلاع والالتهام.

وفي هذا المعنى يقول: (اللام والهاء والميم أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على ابتلاعِ شيء)[٢].

والإلهام: (ما يُلقى في الرُّوع)[٣].

والمتتبع لما يُطلق الإلهام عليه في اللغة؛ يجد أنَّه يُطلق على جملةٍ من المعاني اللُّغويّة، ومنها: الابتلاع والالتهام[٤]، والتلقين[٥]، والتحديث[٦]، والإلقاء[٧]، والإعلام[٨].

وكلها اصطلاحات لُغوية تفسر معنى الإلهام وتبيّن أنَّه وهبيٌّ لا كسبيٌّ.

وللإلهام عند الأصوليين تعريفات يطول ذكرها والاعتراض عليها، ولكن الجرجاني أورد ما قيل في تعريف الإلهام، وذكر ما تحصّل عنده من أنَّ الإلهام: ما كان بإلقاءٍ للعلم في الرُّوع إمَّا بطريق الفيض، أو بطريقٍ آخر لا استدلالَ فيه ولا نظرَ؛ وإنَّما

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فار، مادة: (لهم).

(٢) المصدر السابق، مادة: (لهم).

(٣) مختار الصحاح، للرازي، مادة: (لهم).

(٤) سبق ذكره.

(٥) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (لهم).

(٦) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ١/ ٩٠٣.

(٧) انظر: مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، مادة: (لهم).

(٨) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهاوني، مادة: (الإلهام).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يكون هكذا خاليًا من الحجة[1].

وعرّفه الأمين الشنقيطي في أضوائه بقوله: (إيقاعُ شيءٍ في القلب يُثلج له الصدر من غير استدلال بوحي ولا نظر في حجة عقليّة، يختص الله به من يشاء من خلقه)[2].

والمشترك بين الأصوليين في مفهوم الإلهام؛ هو حصوله بلا استدلال؛ أي أنّه وهبيٌّ لا كسبي، ولكنَّ هذه الهبة الربانية للإلهام تحتاج إلى سؤال يحقق كنهها؛ **فهل هذه الهبة مستقرة لا تبرح صاحبها؟ أمّ أنَّها وقتيّة تحصل مرة وتزول أخرى؟**

(١) التعريفات، للجرجاني، ص٩١.

(٢) أضواء البيان، للشنقيطي، ٤/ ٢٠٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثانيًا: الإلهام عند ابن حزم:

الإلهام عند ابن حزم: (شيءٌ يقع في النفوس بلا دليلٍ ولا استدلالٍ ولا إقناعٍ ولا تقليدٍ)[1]؛ وبهذا يتفق أبو محمد مع الجمهور في تعريف الإلهام إلى حدٍّ ما، ولكنَّ تفسيره للإلهام ينبئك أنَّ القدر المعترف به من الإلهام عنده؛ هو ما كان **جبلّة** فُطر عليها الحيّ بنوعيه، سواء كان ناطقًا أو غير ناطقٍ، فمثال الناطق: (أخذ الصبي الثدي، وما أشبه ذلك)[2]، ومثال غير الناطق: (نسجُ العنكبوت، وبناءُ النَّحْلِ، وما أشبه ذلك)[3].

فابن حزم – فيما يظهر – يجعل الإلهام في هذين الضربين السابقين ولا يكون فيما عداهما، بمعنى أنَّه يجعل الإلهام من المعارف الفطريّة الضروريّة، ويكون الفرق بينه وبين الجمهور أنَّ الشيء الذي وقع في النفس؛ هو جَبْلُ النفس على هذه الصفة وخلقها عليه خلقًا مستمرًا، بينما مقصد الجمهور بالوقوع؛ هو حصول ذاك الدليل لفترة محدودة ثم يزول عنها، وهكذا؛ تبعًا للحال وما إليه.

ولذلك؛ فإنَّ ابن حزم لا يَعدُّ الإلهام – كما هو عند الجمهور – معرفة إلا ما كان فطريًّا، وما سوى ذلك فهو عنده دعوى لا برهان عليها؛ لأنَّ مؤدّى تلك الدعاوى؛ التباسُ المعرفة؛ فيصبح لكلٍ أن يعبر عمَّا يدور في نفسه؛ ومن ثمَّ فلا نملك حينئذٍ ما نميّز به بين الحق والباطل.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (ولو أُعطي كلُّ امرئٍ بدعواه المُعرَّاة؛ لما ثبتَ حقٌّ ولا بطلَ باطلٌ)[4].

---

(١) رسائل ابن حزم، ٤/ ٤١٤.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ٤٢.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٤٢.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٢٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فالإلهام في غير صورته الفطريّة لا يعتبر عند ابن حزم طريقًا صحيحًا للوصول إلى الحقائق بل هو داخلٌ فيما استحسنه المرء بالهوى، وعليه؛ يُعتبر الإلهام الوقتي - في رأيه - أحد أفراد القسم الظنيِّ الذي منه: (الرأي والاستحسان)[1]. وذلك بجامع الظنيّة وفقدان البرهان.

ويتضح مقصود ابن حزم بالإلهام من خلال عرض مسألة نبوّة النساء[2] عند القائلين بمنعها وموقفه منها؛ حيث كان استدلالهم على عدم نبوّة النساء؛ بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٤٣﴾ [النحل:٤٣]، فالآية دلت على حصر الرسالة قبل الرسول ﷺ في الرجال لا في النساء[3]. وفي المعنى السابق يقول الطبري: (وما أرسلنا، يا محمد، من قبلك إلا رجالًا لا نساءً ولا ملائكةً)[4]. ولكنَّ ابن حزم يرى أنَّه لا نزاع في وجه دلالة الآية على أنَّه تعالى لم يرسل امرأة، وإنَّما النزاع في إبطال نبوّتها؛ بدليل هذه الآية، ولمّا لم يكن النزاع في إرسالها عنده؛ وجب طلب الحق في نبوّتها من مورد آخر، وذلك بالرجوع بهذه اللفظة (= نبوّة) إلى اللغة، وعندها، وجد ابن حزم أنّها مأخوذة من الإنباء أي: الإعلام، وهنا، يُفرِّق ابن حزم بين **الإعلام والإلهام**، ويرى أنَّ **الإعلام** يكون مما (أعلمه الله - ﷻ - بما يكون قبل أن يكون، أو أوحى إليه منبئًا له بأمر ما؛ فهو نبيٌّ بلا شك)[5]، وبهذا يكون الإعلام عند أبي محمد هو الوحي، وينفى في الآن ذاته أن يكون ذلك الإعلام إلهامًا؛ حيث إنَّ الإلهام عنده (طبيعة؛ كقول الله تعالى: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾ [النحل:٦٨]...)[6].

---

(١) المصدر السابق، ١/ ٣٠.

(٢) انظر: الفصل، لابن حزم، ٥/ ١٢.

(٣) انظر: تفسير السعدي، ص٤٤١.

(٤) تفسير الطبري، ١٦/ ٢٩٣.

(٥) الفصل، لابن حزم، ٥/ ١٢.

(٦) المصدر السابق، ٥/ ١٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ويمكن الرجوع إلى اللغة التي يجادل بها ابن حزم خصومه في كثيرٍ من المسائل؛ حيثُ سبق القول في التعريف اللُّغوي: إنَّ الإعلام من معاني الإلهام اللُّغوية [(١)]، ومن ثـمَّ تأبى اللغة أن تكون دليلًا لابن حزم في هذه المسألة؛ فلا يصح قوله: إنَّ الإلهام ليس إعلامًا؛ لأن اللغة تسمح بكون الإلهام إعلامًا.

وتفريق ابن حزم بين الإعلام والإلهام؛ لا يجعل الإلهامَ نوعًا من أنواع الوحي، وإنَّما الإلهام عنده - كما تقدم - ما كان إلهامَ طبيعةٍ وفطرةٍ؛ كالحالة التي فُطر عليه الصبي، والحالة التي فُطر عليها النَّحْل، وهي حالة التسخير والهداية، وهي حالة مشتركة بين الخلق[(٢)]؛ بدليل قوله تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾﴾ [طه:٥٠].

وتفريقه هذا تفريقٌ صحيحٌ على وجه الإجمال؛ إلا أنَّ ذلك التفريق لا يتحقق بكل تفصيلاته إذا ما نُظر إلى بعض الآيات القرآنية التي أفادت نوعًا آخر من أنواع الوحي، وهو المقصود في قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ [الشورى:٥١]، فالآية أفادت أنَّ الوحي يأتي على أحد الأوجه الثلاثة[(٣)]؛ إمّا بتكليم من ربه وحيًا يلقيه في قلبه، أو يكلمه ربه من وراء حجاب؛ كالذي حصل لموسى عليه السلام، أو يكلمه ربه بواسطة الرسول الملكي، والنوع الأول هو الإلهام بعينه.

وفي نفس هذا المعنى يرى الطاهر ابن عاشور أنَّ الإلهامَ نوعٌ من أنواع الوحي الموحى به للنبي ﷺ وهو وحيٌ على غير الكيفية المعتادة، وحقيقته: (ما يُلقى في قلب النبيِّ من العلم)[(٤)].

وإذا وُجد أنَّ أبا محمدٍ يقول بأنواع الوحي الثلاثة (= إلا وحيًا، أو من وراء

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهاوني، مادة: (الإلهام).

(٢) انظر: الفصل، لابن حزم، ٥/ ١٢.

(٣) انظر: تفسير السعدي، ص٧٦٢.

(٤) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ٢٥/ ١٩٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

حجاب، أو يرسل رسولًا) بدليل الآية[1]، فهو يفسر (إلا وحيًا) بما كان (معلومًا بالقلب فقط)[2]، ولا يسميّه إلهامًا، وإنَّما يسميّه وحيًا، حيث إنَّ الإلهام عنده **ما كان طبيعةً فُطرَ الخلقُ عليها**.

وهو بهذا يتفق مع بقية العلماء في بيان أنَّ قوله تعالى: ﴿**إِلَّا وَحْيًا**﴾؛ هو نوعٌ من أنواع الوحي، ولكنَّه لا يقول بقولهم في كون هذا النوع إلهامًا، فأصبح الخلاف الحاصل خلافًا لفظيًّا.

ويذكر السمعاني[3] في معنى آية الشورى قولين: **أحدهما**: (الإلهام من الله تعالى بالنفث في صدره، **والآخر**: أنَّه الرؤيا في المنام)[4].

وكذلك النووي ينقل كلام الجمهور في هذه المسألة، فيقول: (الْجُمْهُور عَلَى أَنَّ الْمُرَاد بِالْوَحْيِ هُنَا (= أي في الآية) الْإِلْهَام وَالرُّؤْيَة فِي الْمَنَام، وَكِلَاهُمَا يُسَمَّى وَحْيًا)[5]. **هذا، فيما له صلة بالنبي الموحى إليه في المسألة السابقة.**

أمّا ما كان فضلًا من فضل الله تعالى على عباده من غير الأنبياء؛ كما ثبت لعمر رضي الله عنه أنَّه مُحَدَّثٌ؛ أي: **مُلهم**؛ ففيه جاء حديث عائشة، رضي الله عنها، قال النبي ﷺ: (قَدْ كَانَ فِي الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي فَعُمَرُ)[6]. وفي المراد بالمُحدَّث يقول الطّيبي[7]:

(١) انظر: الفصل، لابن حزم، ٣/ ٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٣/ ٨.

(٣) أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي: مفسر، من العلماء بالحديث، مفتى خرسان، ولد سنة: ٤٢٦ هـ، من مصنفاته: الانتصار لأصحاب الحديث، توفي سنة: ٤٨٩ هـ. انظر: الأعلام للزِركلي، ٧/ ٣٠٣.

(٤) تفسير القرآن، لأبي مظفر السمعاني، ٣/ ٨٦-٨٩.

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم، ٣/ ٦.

(٦) مسند الإمام أحمد، ٦/ ٥٥. وصححه شعيب الأرنؤوط.

(٧) الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي الإمام المشهور صاحب شرح المشكاة وغيره، عقد مجلسًا كبيرا لقراءة =⇦

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(البالغ في ذلك مبلغ النبي ﷺ في الصدق)[1].

والحديث السابق أحدُ الأدلة التي تعضد القول بإمكان الإلهام لغير الأنبياء، ولكن من غير العصمة التي خصَّ اللهُ بها أنبياءه ورسله؛ إذْ غير الأنبياء يمكن أن يطرأ عليهم التباس الحق بالباطل في هذا الإلهام[2].

والسؤال هنا، هل يقر ابن حزم بهذا الإمكان الذي قد يحصل لغير الأنبياء؟ فإن أقر به؛ فهل يَعُدُه إلهامًا من حيث التسمية، أم يكون ذلك من باب الرؤيا؟ فإن صح عنده أحدهما أو كلاهما؛ فهل يعتبر ذلك حجة عنده؟.

يظهر لك طرفٌ من جواب التساؤلات السابقة حينما ردّ ابن حزم على منكري النبوّة من البراهمة[3]، حيث أثبت نبوّة الأنبياء قبل مبعثهم وجعلها واقعة في باب الإمكان، وهي – عنده – في حدِّ الوجوب بعد بعثتهم، وفي حدِّ الممتنع بعد مبعث نبينا محمد ﷺ، وأكد بعد ذلك على مذهبه في العلة التي لا علاقة لها بأفعال الله تعالى في باب النبوّة من حيثُ إنَّه لا علة تتعلق بالله تعالى من وراء مبعثهم عليهم السلام[4]، وإنَّما شاء الله تعالى بَعْثَهم؛ فبعثهم، ثم قال: (ومن هذا الباب ما يراه أحدنا في الرؤيا فيخرج صحيحًا)[5]. فجعل رؤيا غير الأنبياء داخلة في ذلك الإمكان، وأنَّها من باب النبوّة، ومن غير ما علة باعثة لها.

= صحيح البخاري أكثر النقل عنه المناوي في فيض القدير، وكذلك الحافظ في فتح الباري قضى نحبه وهو ينتضر الإقامة للصلاة سنة ٧٤٣ للهجرة. انظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر، ١/ ٢٠٨.

(١) فتح الباري، ٧/ ٥١. باب مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٦٦.

(٣) انظر: الفصل، لابن حزم، ١/ ٦٩ وما بعدها.

(٤) انظر: المصدر السابق، ١/ ٧١.

(٥) المصدر السابق، ١/ ٧١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وله كلامٌ في الرؤيا[١] من حيثُ كونها حقًا صحيحًا من جهة، أو باطلًا فاسداً من جهة أخرى.

فأمّا فاسدها؛ فتلك الرؤى التي ينكرها العيان والعقل باضطرار؛ كالذي رأى رأسه مقطوعًا يتدحرج أمامه وهو يتبعه[٢]؛ إذْ هذه الرؤيا لا تتشكل في العقل ولا تدخل في تصوره.

وأمّا صحيحها فعلى أنواع أربعة: **أولها**: ما كان من قِبَل الشيطان؛ كأضغاث الأحلام، **وثانيها**: ما كان من حديث النفس الذي ينشغل به المرء في اليقظة فيراه في النوم، **وثالثها**: ما كان من غلبة الطبع[٣]؛ (كرؤية صاحب البلغم للثلوج)[٤].

ورابعها: (ما يُريه الله ﷻ نَفْسَ الحالم إذا صفت من أكدار الحسد...)[٥]، والرابع من هذه الأقسام يقع فيه التفاضل بحسب صفاء النفس وصدقها، وهذه هي المبشرات (وهي الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو تُرى له)[٦]، وهذه الرؤيا جزءٌ من ستة وعشرين جزءٍ من النبوّة، وجزءٌ من ستة وأربعين جزءٍ من النبوة، وجزءٌ من سبعين جزءٍ من النبوّة، بحسب ورودها في الروايات[٧]. وقد خرّجها أبو محمد على أنَّها محصورة في رؤيا الأنبياء عليهم السلام، (وأمَّا رؤيا غير الأنبياء فقد تكذب وقد تصدق، إلا أنَّه **لا يقطع** على صحة شيء منه إلا بعد ظهور صحته، حاشا رؤيا الأنبياء فإنَّها كلها وحيٌ

(١) انظر: المصدر السابق، ٥/ ١٩- ٢٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، باب: من لعب به الشيطان في منامه، برقم: (٣٩١١)، وصححه الألباني. انظر: سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ٢/ ١٢٨٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٥/ ١٩.

(٤) المصدر السابق، ٥/ ١٩.

(٥) المصدر السابق، ٥/ ٢٠.

(٦) المصدر السابق، ٥/ ٢٠.

(٧) انظر: سنن الترمذي، ٤/ ٥٣٦، وصحيح مسلم، ٤/ ١٧٧٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مقطوعٌ على صحته)[1]. وهنا، تجد أبا محمدٍ لا يجعل رؤيا غير الأنبياء جزءًا من أجزاء النبوّة؛ ومن ثمَّ ليست وحيًا، ورؤيا غير الأنبياء - عنده - في حدِّ ذاتها معرفة **ظنيّة** لا يوثق بها إلا بعد حصولها ومشاهدتها عيانًا، وهو على حقٍ في ذلك؛ إذْ لا يمكن أن تستقل الرؤيا بإثباتِ حكمٍ شرعيٍ ليس عليه إقرار النبي ﷺ[2]، ولكن لماذا لا تكون جزءًا من النبوّة في غير الأنبياء، لا سيما والرؤيا تُعتبر إلهامًا منامياً[3]؟. والدليل على أنَّها جزءٌ من النبوّة في غير الأنبياء؛ قول الرسول للصحابة رضي الله عنهم: (أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَأَتْ فِي السَّبْعِ الْأَوَاخِرِ فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّيَهَا فَلْيَتَحَرَّهَا فِي السَّبْعِ الْأَوَاخِرِ)[4]. فالحديث وإن كان لا يفي باستقلال هذه المعرفة في إثبات حكم شرعي من غير إقرار النبي ﷺ له؛ فهو دليلٌ واضحٌ على أن رؤيا غير الأنبياء - وهم الصحابة في هذا الحديث - جزءٌ من أجزاءِ النبوّة. وأصرح دلالة منه في هذا الشأن؛ قوله ﷺ: (رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ)[5]. وهذا نصٌّ يسير مع **ظاهريّة** ابن حزم، إلا أنَّ ابن حزم خالف ظاهريّته واختار خلاف مقتضى ظاهر النصِّ.

ومع هذا كله، فلا يمكن أن يكون إلهام غير الأنبياء - سواء سمُّي إلهامًا أو رؤيا - حجة عند ابن حزم، لكونها ظنيّين في اعتباره فلا يرتقيان - والحال كذلك - إلى مرتبة **القطع** حتى يؤخذ بها، حاشا ما وقع من الرؤى وقوعًا مشاهدًا لا يمكن دفعه ولا رده؛ فيصبح كالمعارف المتقدمة بالنسبة له.

ولابن تيمية قولٌ في هذا الصدد يبين فيه أنَّ (الَّذين أَنْكَرُوا كَون الإلهام طَرِيقًا

---

(١) الفصل، لابن حزم، ٥/ ٢٠.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني، ص٦٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٦٩.

(٤) أخرجه البخاري برقم: (٢٠١٥)، ١/ ٩١٩، الطبعة الهندية، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٥) أخرجه البخاري برقم: (٦٩٨٧)، ١/ ٣٤٨٦، الطبعة الهندية، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

شَرْعِيًّا على الْإِطْلَاق؛ أخطأوا، كَمَا أَخطَأَ الَّذين جَعَلُوهُ طَرِيقًا شَرْعِيًّا على الْإِطْلَاق)[1].
وهذا النصُّ يُنظر لهُ من زاويتين، **الأولى**: على فرض أنَّه جاء في إلهام الأنبياء، **والثانية**: على فرض أنَّه جاء في إلهام غير الأنبياء.

فإن كانت الأولى؛ فتخطئة ابن تيمية للقائلين بالإطلاق الأول لا تتناول ابن حزم فيما له صلة بالأنبياء من جهة الرؤى أو الإلهامات؛ لكونها عنده معرفة قطعيّة، وذلك بنصِّ قوله السابق في أنَّ رؤيا الأنبياء وحيٌ، هذا في الرؤيا، وأمَّا إلهام الأنبياء فهو وحيٌ عنده وإن كان يسميّه إعلامًا، ومن ثمَّ لا يُناقش في هذا.

وإن كانت الثانية- وهي كذلك بحسب السياق الذي ذكرت فيه -؛ حيث يرى ابن تيمية أنَّ الصواب في المسألة؛ هو القول الوسط بين من نفى طريق الإلهام بإطلاق ومن اتخذها طريقًا بإطلاق، فإذا اجتهد المجتهد ونظر في الأدلة ولم يجد ترجيحًا ثم أُلهم رجحان أحد القوليّن؛ فإنَّه يأخذ به، لا سيّما إذا كان المجتهد تقيًّا ذا قصدٍ حسنٍ[2]؛ فهذا القول ينفيه ابن حزم بإطلاق؛ لظنيّته وتأسيسه على الهوى المتبع، بحسب رأي ابن حزم نفسه.

(١) جامع الرسائل، لابن تيمية، ٢/ ٩٤، وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٠/ ٤٧٣.

(٢) انظر: جامع الرسائل، لابن تيمية، ٢/ ٩٤، وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٠/ ٤٧٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وبعد الفراغ من موقف ابن حزم من الإلهام، يأتي الترتيب المنطقي لبقية المصادر المرفوضة عنده باعتبار جهة الشمول وأسِّ التأثير، والأمر يقتضي أن تكون وَفْقَ النسق التالي:

أولا- الرأي؛ لكونه الكلي بالنسبة للقياس والاستحسان. **وثانيا**- القياس. **وثالثا**- الاستحسان. وكلها مصادر اجتهادية قائمة على إعمال العقل.

فما موقف ابن حزم من الفعل الاجتهادي الذي وظّفه العلماء في هاته المصادر، هل يعدّه اجتهادًا صحيحًا، أم ماذا يعدّه؟ أمّ أنَّ ظنيّة المنشأ لهذه المصادر؛ هو أسُّ الرفضِ الذي استند عليه ابن حزم؟

أمّا **الاجتهاد**، فإنَّه يعرّف عند ابن حزم من نواحٍ ثلاثٍ:

فالأولى منها: اللُغوية أو البنائية؛ هي بمعنى: (افتعال من الجُهد)[1]. والجُهد: (الطاقة والقوّة)[2].

والثانية؛ العامة، فهو بمعنى: (استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه؛ حيث يُرجى وجودُه فيه، أو حيث يُوقَنُ بوجوده فيه)[3].

والثالثة: الشرعية، وهي التي يتم فيها (استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة؛ حيث يوجد ذلك الحكم)[4].

ويلاحظ أنَّ ابن حزم جعل موطن الطلب في تفسيره للاجتهاد العام موطنَ

(١) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ٨/ ١٣٣.

(٣) المصدر السابق، ٨/ ١٣٣.

(٤) المصدر السابق، ٨/ ١٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ظنٍّ، وفي تفسيره للاجتهاد الشرعي جعل موطنَ الطلبِ موطنَ يقينٍ، وعلَّل فعله هذا بقوله: (... لأن أحكام الشريعة كلها مُتَيقّنٌ أنّ الله تعالى قد بيّنها بلا خلاف، ... فأحكام الشريعة كلها مضمونة الوجود لعامة العلماء)[1].

والمعنى: أنَّ الاجتهاد عند ابن حزم لا يكون شرعيًا بالمعنى الصحيح حتى يجهد المرء نفسه في طلب الحقيقة من خلال الوجوه أو المصادر اليقينيّة المعتمدة، فيجتهد المجتهد في طلب حكم النازلة من القرآن، أو السنة، أو الإجماع، أو الدليل. فإن وجدها منصوصة بالاسم في المصادر الثلاثة، أو توصل لها بالمصدر الرابع (= الدليل) الذي لا يحتمل إلا معنىً واحدًا؛ فقد أصاب، وحصل على أجرين، أجر الإصابة، وأجر الاجتهاد. وإنْ لم يجد موضعها في هذه المصادر؛ فقد أخطأ، وله أجرُ الاجتهادِ؛ لكونه بذل وسعه في محل الحكم؛ وهو هذه الأوجه. أمَّا أن يبحث عن حكم النازلة فيما عدا هذه الأربعة؛ من الوجوه الظنيّة، كالرأي والقياس والاستحسان ودليل الخطاب ونحو ذلك؛ فهو يبحث في ما لم يُجعل محلًا للحكم، وعليه؛ فإنَّ فعله هذا لا يُسمى اجتهادًا[2].

هذا هو مفهوم الاجتهاد الذي لا يكون كذلك عند أبي محمد إلا إذا كان مُفعلًا في مصادر التشريع التي يرتضيها أصلًا في المعرفة.

وفي مقابل الاجتهاد الذي حرره ابن حزم؛ فإنَّه ينبذ **التقليد** وما جاء عن طريقه من معرفة، ويرى أنّ **التقليدَ** (خطأٌ كله لا يصح)[3]، و(باطلٌ لا يحل)[4]. ويرى -كذلك- أنَّ (المُجتهدَ المُخطئ أفضل عند الله تعالى من المُقلد المصيب)[5].

(١) المصدر السابق، ٨/ ١٣٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٨/ ١٣٣ وما بعدها.

(٣) الفصل، لابن حزم، ٣/ ١٤١.

(٤) المصدر السابق، ٤/ ٣٠.

(٥) المحلى، لابن حزم، ١/ ٦٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وكذلك هو مذهب أهل الظاهر في **التقليد**؛ حيث يرى ابن حزم أنَّهم (أبعد الناس من **التقليد**)[1].

(١) الإحكام، لابن حزم، ٢/ ٢٤١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الثاني

الرأي عند ابن حزم

ويشتمل على:

- أولاً: القياس الأصولي عند ابن حزم.
- ثانيًا: الاستحسان عند ابن حزم.

* * * ** * * *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المبحث الثاني: الرأي عند ابن حزم

توطئة:

عند الرجوع إلى مادة (ر أ ى) في المعجم اللُّغوي، نجد أنَّ من معانيها: الرؤية بالعين. وتأتي هذه المادة بمعنى: العلم[١]. فيقال: (رَأَى يرى رَأْيًا ورُؤْيةً)[٢].

وخُصَّ الرأي برؤية القلب، وفي هذا يقول ابن القيم: (خصّوه بما يراه القلب بعد فكرٍ وتأملٍ وطلبٍ لمعرفةِ وجهِ الصوابِ مما تتعارض فيه الإمارات)[٣].

والرأي أول الأمور الأربعة حدوثًا بدعيًّا عند ابن حزم؛ ولذلك شمّر عن ساعد الجدِّ في إسقاطها وإبطالها من بين أيدي أقوام، تدّينوا بها من غير برهان[٤].

وإلى ما سيأتي ذكره، فلا ينبغي تناسي مُعتمد ابن حزم في المعرفة؛ إذْ اليقينيّة عنده هي سِمتُها التي لا يرضى لها بديلًا، والرأي في المعرفة عند أبي محمد في منأى عن هذه الصفة، بل على العكس من ذلك تمامًا، وفي هذا المعنى يقول: (والرأي والقياس ظنٌّ، والظنُّ باطلٌ)[٥].

وقد أورد أبو محمد تعريفاتٍ للرأي يقصد منها معرفة حقيقة هذه اللفظة، فمرّة، يعرّفه بقوله: (هو الحكم في الدين بغير نصٍّ، ولكن بما رآه المفتي أحوط وأعدل في التحريم أو التحليل أو الإيجاب)[٦].

---

(١) انظر: مختار الصحاح، للرازي، مادة: (ر أ ى).

(٢) المصدر السابق، مادة: (ر أ ى).

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/ ٦٦.

(٤) انظر: الصادع، لابن حزم، ص٣٨١-٣٨٢.

(٥) المحلى، لابن حزم، ١/ ٦٨.

(٦) الصادع، لابن حزم، ص٣٨٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والحكم في الدين بغير نصٍّ يتناول القياس، فالرأي والقياس - بناءً على هذا التعريف - مترادفان، وهو الملاحظ في ردود ابن حزم على المخالفين؛ إذ يسرد في فصلٍ واحدٍ ما يردُّ به قياس القياسيين، وهو يردد مصطلح الرأي في سياق الذمِّ.

وأخرى - من تعريفات الرأي - قال عنه: (ما ظنّته النفس صوابًا دون برهانٍ)[1]. **وثالثة**، بقوله: (الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال)[2]. والتعريف **الثالث** تعريفٌ مشتركٌ يصلح - في رأي ابن حزم - أن يكون تعريفًا للرأي والاستنباط والاستحسان (لأنَّها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد لا فرق بين شيءٍ من المراد بها)[3].

وفي نظري أن المعنى الجامع الذي ورد ذكره في التعريفات السابقة، والذي يقصده ابن حزم؛ هو أنَّها مبنيّة على الظنِّ، خالية من البرهان؛ وهذه من كبرى القضايا التي يعوّل عليها ابن حزم في منهجه، عندما ينكر الرأي والقياس والاستحسان، ونحوهما.

وفي نفي البرهان عنها يقول أبو محمد: (ومن وقف على هذا الحدِّ، وعَرَفَ ما معنى الرأي؛ اكتفى في إيجاب المنع منه بغير برهان؛ إذْ هو قول بلا برهان)[4].

ومستمسك ابن حزم في إبطال الرأي أدلة، ومنها آثارٌ للصحابة في ذمِّ الرأي؛ كعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، رضي الله عن الجميع[5].

وإذا صحَّ ذمّهم الرأي من جهة؛ فقد صح قولهم به من جهة أخرى. وعليه؛

---

(١) رسائل ابن حزم، ٤/ ٤١٦.

(٢) الصادع، لابن حزم، ص٣٨٢.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٦/ ١٦.

(٤) الصادع، لابن حزم، ص٣٨٢.

(٥) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٦/ ٤١، والصادع، لابن حزم، ص٣٨٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يُعلم أنَّ الرأي رأيان، رأيٌ محمود، ورأيٌ مذموم، وابن حزم لا يُفرِّق هذا التفريق؛ إذْ الرأي عنده رأيٌ واحدٌ ومذمومٌ باطرادٍ لا يصح الحكم به.

وفي المعنى السابق يقول ابن القيّم: (والمقصود، أنَّ السلف جميعهم على ذمِّ الرأي والقياس المخالف للكتاب والسنة، وأنَّه لا يحل العمل به لا فتيا ولا قضاء، وأنَّ الرأي الذي لا يُعلم مخالفته للكتاب والسنة ولا موافقته فغايته أن يسوغ العمل به عند الحاجة إليه من غير إلزام ولا إنكار على من خالفه)[1].

وقدْ ردَّ ابن حزم ردًّا ضعيفًا - في رأي أحمد شاكر[2] - على من فرّق بين رأي وآخر بناءً على أنَّ الرأي المذموم ما كان على غير أصلٍ، والرأي المحمود ما كان على أصلٍ، بقوله: (هذه دعوى منكم، فإن وجدتم عن أحدٍ منهم تصحيحًا؛ فلكم مقال، وإلا فقد كذبتم عليهم، فنظرنا فلم نجد قط عن أحدٍ من الصحابة كلمةً تصحُّ تدل على الفرق بين رأي مأخوذ عن شبهٍ لما في القرآن والسنة وبين غيره من الآراء، إلا في رسالة **مكذوبة** عن عمر، ووجدنا قولهم في ذمهم الرأي جملة، وأنهم حكموا به على ما قلنا)[3]. **وعدم التفرقة هذه، هي طريقته التي ينهجها في بعض المصطلحات؛ كالظنِّ وغيره.**

ولو أنَّه فرّق تفريق ابن القيّم؛ لانتفى التعارض الذي حصل له لمّا وقف على أقوال الصحابة في الأخذ بالرأي تارة، وذمِّهم له تارة أخرى. وفي اعترافه بهذا الأمر يقول: (فقد ثبت أنَّ الصحابة ﷺ لم يفتوا برأيهم على سبيل الإلزام، ولا على أنَّه حقٌّ، لكن على أنَّه ظنٌّ يستغفرون الله تعالى منه)[4].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/ ٧٧.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٦/ ٤٠.

(٣) المصدر السابق، ٦/ ٤٠.

(٤) المصدر السابق، ٦/ ٥٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وهذا النصُّ الذي ذكره ابن حزم؛ يثبت أنَّ الصحابة أفتوا بالرأي، وأمَّا كونهم لا يلزمون أحدًا أن يأخذ بفتواهم فهذا صحيح، وأمَّا أنّ فتواهم ليست حقًا في نفس الأمر فهذا صحيح أيضًا؛ لأنَّهم في مقام الاجتهاد، ولكن لا يلزم من هذا كله أنَّ فتواهم ليست حقًا في رأيهم واجتهادهم هم، وإلا ما الفائدة من قولِ مجتهدٍ لا يرى أنَّ قوله حقٌّ؟

والحاصل، أنك تجد ابن حزم وهو في طريقه إلى إبطال الرأي والقياس والاستحسان؛ يكاد يطّرد في منهجيّة الرد التي يسلكها؛ حيث يعتمد نصوص الوحي كما يفهمها هو، ويعْمدُ إلى سرد أدلة المخالفين له فيناقشها مناقشة طويلة؛ فإن كانت آية وجهها الوجهة التي يراها وبيّن خلل قول المخالف فيها، وإن كان حديثًا نظر إلى سنده نظرة جرح وتعديل يخرج منها بقبوله أو رفضه، وهو في أحايين كثيرة يقلب وجه الدلالة من النصِّ المُستدَلُ به على المُستدِل، وفي نهاية المطاف يطلب وبطريقة مُلحة من الخصم أن يثبت الدليل على المصدر الذي جعله أصلًا يُرجع إليه، فإن لم يُقمْ دليلًا على ذلك؛ بطل زعمه ذاك؛ لفقده البرهان.

ومما يُمثلُ به على عموم الكلام السابق أنَّ أهل الرأي استدلوا على تصويب مذهبهم بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران:١٥٩]، ولكن ابن حزم يرى أنَّ الأمر الذي ورد في الآية ليس الأمر الذي فهمه أهل الرأي، وإنَّما هو الأمر الذي ليس في شرع الله تعالى (مما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط)[1]؛ كولاية فلان على بني فلان، وأيُّ الطرق تُسلك عند غَزْوِ بعض القبائل؟ وأيَّ المنازل أجدرُ بالنزولِ فيها؟ ونحو ذلك من الأمور التي كان الصحابة بها أعرف[2].

ومن ثمَّ ؛ ليست الآية في شيء من الدين كالصلاة والصيام والحج. وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (وأمَّا ما لا يؤخذ من الدين إلا من الوحي؛ فلا، ولا كرامة

(١) المصدر السابق، ٦/ ٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٦/ ٣٠-٣١.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

لأحدٍ بعده أن يكون لسواه حظٌّ في ذلك معه ولا بعده)[1].

ليس هذا فحسب، بل حتى فيما يُفهم ويُستنبط من الوحي؛ حيث يجب أن يكون موافقًا للمسموع من كلام العرب، وما تقتضيه اللغة العربية. وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (وإنَّما يُنكر عليهم أن يستخرجوا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ومن إجماع الأمة معنى لا يُفهم من مسموع ذلك الكلام ولا يقتضيه موضوعه في اللغة العربية)[2].

(١) المصدر السابق، ٦/ ٣١.

(٢) المصدر السابق، ٦/ ٢٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أولاً: القياس الأصولي عند ابن حزم

١- المدخل المفهومي للقياس:

مادة قيس في اللغة تعني: التقدير. فيقال: (قَيَّسَه، إذا قَدَّرُه علَى مِثَالِه)[١].

ويُقال: (قَاسَ الشيء بالشيء: قدَّره على مثاله، ويقال: بينهما قِيسُ رمح وقاسُ رمح، أي: قَدْرُ رمح)[٢].

وكذلك هو المعنى نفسه في اللّسان، حيث يُقال: (قاسَ الشيء يَقيسُه قَيْساً، وقياساً، واقْتاسه، وقَيَّسه: إذا قدَّره على مثاله)[٣].

وللقياس الأصولي في اصطلاح الأصوليين تعاريف متكاثرة، وهي تختلف في ألفاظها وتتحد في مضمون معناها[٤].

وفي ماهيّة القياس، يورد الجويني قول القاضي أبو بكر الباقلاني؛ إذْ يقول: (القياس حملُ معلومٍ على معلومٍ في إثباتِ حُكْمٍ لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكمٍ أو صفةٍ أو نفيهما)[٥].

وقد كرر ابن حزم تعريف القياس كما هو عند الأصوليين في أكثر من موطن من كتبه لا سيّما في معرض رده على القياسيين، ورسمَ القياس الأصولي كما يفهمه هو بقوله: (أن يحكم لما لا نصَّ فيه ولا إجماعَ، بمثل الحكم فيما فيه نصٌّ أو إجماعٌ؛ لاتفاقهما

---

(١) تاج العروس، للزبيدي، مادة: (قيس).

(٢) مختار الصحاح، للرازي، مادة: (قيس).

(٣) لسان العرب، لابن منظور، مادة: (قيس).

(٤) انظر: المستصفى، للغزّالي، ٢/ ٨٧٣. وانظر: التعريفات، للجرجاني،: ص٢٦١.

(٥) البرهان، للجويني، ٢/ ٤٨٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

في العلة التي هي علامة الحكم. هذا قول جميع حذّاق أصحاب القياس)[1].

وعرّفه الكَرَجيّ بأنَّه: (حمل الأشكال على الأشكال وإلحاق الأشباه بالأشباه في التحليل والتحريم)[2].

(١) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٥٣.

(٢) نكت القرآن، للكرجي، ٤/ ٤٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٢- موقف ابن حزم من القياس الأصولي:

موقفُ ابن حزم من القياس الأصولي هو موقف الظاهريّة؛ فهم يُبطلون الاحتجاج بالقياس، ومن ذلك قول الكَرَجيّ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء:١٢] الآية، يقول في دلالتها وهي: (حجة في ردّ القياس، إذا كانت الأشياء مفصلة إلى التحليل والتحريم، فقد أغنى الله عن القياس وأهله)[١].أي أنَّ هذا التفصيل الذي تضمنه هذا الكتاب العزيز يُغني عن اللجوء إلى القياس لاستبانة الحلال والحرام.

ولا بد أن يتضح أنَّ مَنْ استدل للقياس من القائلين به فإنّه لا ينفي أنَّ (القرآن دلَّ على جميع الأحكام)[٢] ولكن تلك الدلالة القرآنيّة تكون (إمَّا بتمهيد طريق الاعتبار، وإمَّا بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلّا على القياس، فيكون الكتاب قد بيّنه، وإلا فأين في الكتاب مسألة الجد والإخوة...)[٣].

والكَرَجيّ في أدلته الأخرى لنفي القياس يعوّل على ما يعوّل عليه ابن حزمٍ؛ **من نبذ لقضية الظنِّ أنْ تكون أساسًا للقياس**، فهما يريان أنَّه إذا كان أساسُ بناءِ القياسِ ظنيًّا؛ فلا يفيد ما يفيده الحق[٤].

وإذا كان ابن حزم يوافق الظاهرية؛ كداود بن علي والكَرَجيّ القصّاب في نفي القياس (= قياس التمثيل)، فليست الموافقة هذه إلا في قياس التمثيل المتعلق بالشرعيّات، وأمّا قياس التمثيل المتعلق بالعقليات فإنَّ ابن حزم يخالف الظاهرية في ذلك القياس، فبينما داود بن علي والقصّاب يعتبرانه في العقليات؛ إذا بابن حزم لا

(١) نكت القرآن، للكرجي،٢/ ١٠٨.

(٢) روضة الناظر، لابن قدامة، ١/ ٢٨٨.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٢٨٨.

(٤) انظر: نكت القرآن،١/ ٣٧٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

يعتبره فيها، فأصبح الخلاف بين ابن حزم وأئمة الظاهرية في الدرجة لا في النوع؛ ولذلك كانت ظاهريّة داود بن علي تواجه القول بالرأي، وظاهريّة ابن حزم تواجه القول بالباطن والرأي معًا(١).

وابن حزم يتّبع الظاهرية في نبذ الرأي ديانةً لا تقليدًا؛ فبعد ذكره لأقسام القياس الثلاثة(٢)، ذكر قولة أصحاب الظاهر في طرحهم القياس، وأنَّهم لا يجوّزون الحكم به في شيء من الأشياء ما لم يكن: نصًا من كتاب الله تعالى، أو سنةً من سنن النبي ﷺ، أو إجماعًا متيقنًا، أو دليلًا من النصِّ، أو دليلًا من الإجماع، ثم قال بعد ذلك: (وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به، ونسأله ﷻ أن يثبتنا فيه، ويميتنا عليه بمنِّه ورحمته)(٣).

والذي سبق ذكره جاء في معرض ردِّ ابن حزم للقياس؛ حيث يظهر بجلاء كيف أنَّه يورد موقف سلفه من أهل الظاهر تجاه القياس، ويضمّن موقفهم (= موقف الرفض للقياس) موقفًا آخر(= موقف القبول) فيعرض فيه المعرفة النقلية التي يقولون بها ولا يرتضون غيرها في المعرفة، ثم يختم ذلك كله بالتأكيد على شدة تمسكه بمقال أهل الظاهر من الأصحاب.

إنكار القياس:

وأمَّا عن وجه إنكاره للقياس؛ فليس راجعًا إلى وجود التماثل في بعض أوصاف العَالَم؛ إذْ التماثل حاصلٌ من وجوه عدة، وإنَّما الذي ينكره؛ هو جعل هذا التماثل أو التشابه ذريعةً لبناء الأحكام الشرعية؛ فيحكم في الدين لشيء ليس فيه نصٌّ بمثل حكم المنصوص عليه بزعم العلة الجامعة بينهما، هذا هو الذي ينكره ابن حزم. وفي المقابل؛ فابن حزم لا ينكر صحة الحكم لأفراد الأنواع التي تجمعها طبيعة واحدة. ومن ثَمَّ ؛

(١) انظر: نكت القرآن، للكرجي، ٢/ ٢٢. وانظر: الرد على المنطقيين، ص١١٩. وانظر: التداخل العقدي، ليوسف الغفيص، ص٢٣٨ – ٢٣٩.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٥٥.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ٥٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

يجب التفريق بين الأمرين؛ فالشبه بين الأشياء لا يلزم منه – عند ابن حزم – الاستواء في الحكم؛ لكون النوع مختلف في حقيقة الأمر؛ كما هو الحال في تطبيقات القياس التي يقول بها القياسيون. ولكنه لَمَّا يجد أنّ الطبيعة الجامعة لتلك الأشياء قد تحققت؛ فلا مانع من استواء الحكم في هذه الأشياء.

وفي معنى الكلام السابق يقول أبو محمد ابن حزم: (... فصح أنَّ الشبه لا معنى له في إيجاب استواء الأحكام ألبتة... وإنَّما الذي يصح بهذا فهو قولنا: إنَّ كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستوٍ، وسواءٌ اشتبها أو لم يشتبها... وصح أنَّ الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته)[1].

هذا مجمل موقف ابن حزم من القياس.

٢.٢ التعليل:

ولا يتم الكلام عن القياس على وجهه الصحيح دون البيان المفصل لحقيقة التعليل وما إلى ذلك؛ فالتعليل: (بيان العلّيّة)[2] فالمجتهد ينقّب عن العلّة حتي يصل إلى الحكم، وهذا التنقيب والاجتهاد في استخراج العلة؛ هو التعليل، وهو أُسّ القياس ومحورُ البحثِ بين ابن حزم ومخالفيه. ويأتي مفهوم المصطلح للألفاظ ذات الصلة بالتعليل على رأس القضية؛ إذْ رؤية ابن حزم لمعنى العلة تختلف عن المعنى الذي قصد إليه الجمهور. فبينما ابن حزم يرى أنَّ العلة لا تطلق بهذا اللفظ إلا على ما كان معلولها خارجًا عنها خروجًا اضطراريًا؛ فإنَّ الجمهور بخلاف ذلك. وفي هذا المعنى يرى ابن حزم أنَّ العلةَ (اسمٌ لكلِّ صفةٍ توجب أمرًا إيجابًا ضروريًا، والعلة لا تفارق المعلول؛

(١) المصدر السابق، ٨/ ١٨٢. وانظر: المصدر السابق، ٨/ ٦٨.

(٢) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، ص١٨٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ككون النار علة الإحراق)[1]. والقول بهذا المعنى يتنافى مع مشيئة الله تعالى، ولذلك؛ رفض القول بالعلة في فعله وفي حكمه ﷻ. هذه هي رؤية ابن حزم للعلة.

أمّا رؤية الجمهور للعلة فإنَّها تأتي على معانٍ متعددةٍ، وهذا راجع إلى أصلها في اللغة، وإلى المعاني التي استعيرت لها عقلًا وشرعًا. أمَّا في أصلها اللُغوي؛ فهي العَرَضُ الذي يحصل للبدن فيخرجه عن وضعه الطبيعي. وأمَّا المعاني التي استعيرت لها فقد (اسْتُعِيرَتْ عَقْلًا لِمَا أَوْجَبَ الْحُكْمَ الْعَقْلِيَّ لِذَاتِهِ، كَالْكَسْرِ لِلانْكِسَارِ)[2]، ثم استعيرت شرعًا لمعانٍ: (**أَحَدُهَا**: مَا أَوْجَبَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ لَا مَحَالَةَ، ... **الثَّانِي**: مُقْتَضَى الْحُكْمِ، وَإِنْ تَخَلَّفَ لِفَوَاتِ شَرْطٍ، أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ...، **الثَّالِثُ**: الْحِكْمَةُ، كَمَشَقَّةِ السَّفَرِ لِلْقَصْرِ وَالْفِطْرِ)[3].

وقد مثّل الأمين الشنقيطي **للأول** (=مَا أَوْجَبَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ لَا مَحَالَةَ)، مما استعيرت له العلة في الشرع؛ بوجوب الصلاة، فمقتضى الحكم؛ أمر الشارع بالصلاة، وشرطه؛ أهليّة المخاطب، ومحله؛ الصلاة، وأهله؛ المصلي. فإذا وُجد المجموع المركب من كل هذه الأشياء؛ وجدت الصلاة. ومثّل **للثاني** (=مُقْتَضَى الْحُكْمِ)، باليمين التي تخلّف شرطها (=الحنث)، حيث وجدت اليمين، وهي العلة، ولم يوجد شرطها، وهو الحنث؛ ولذلك عدمت الكفارة.

وعند المقارنة بين قول ابن حزم وقول الجمهور في معنى العلّة يظهر أنَّ الحدَّ الذي حدَّه ابن حزم للعلة محصورٌ في العلة العقليّة دون باقي مفاهيمها الأخرى التي قررها الأصوليون، ومن ثمَّ ؛ فالذي ذهب إليه ابن حزم ليس الذي قال به الجمهور من كل وجه، فهو وإن كان صحيحًا في العلة العقليّة التي لا يتخلف عنها معلولها؛ فليس صحيحًا في العلل الأخرى – وإن كانت الأقوال المذكورة عند الأصوليين لا تخلو في

(١) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ٩٩.

(٢) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ١/ ٤١٩.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٤١٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

بعض مواضعها من مناقشة ليس هذا موطن استيفائها - إذْ قد تكون العلة وصفًا لا أثر له بذاته في الحكم، إنَّما ذلك راجع للشرع، وهو قول الغزّالي وغيره من الأشاعرة؛ وهذا بناء على معتقدهم في السببيّة والتحسين والتقبيح[1]. وقد تكون العلة مؤثرة بذاتها استقلالًا، وهذا مذهب المعتزلة؛ وهذا بناء على معتقدهم في التحسين والتقبيح كذلك[2]. وقد تكون العلة وصفًا باعثًا على الحكم لحكمة ومصلحة يراها الشارع، وهذا بناء على تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة، التي لا يقول بها ابن حزم، بالرغم من أنَّ هذا القول هو القول الصحيح الذي قال به أهل السنة[3].

وعليه؛ فإن جملة المعاني التي ذكرها جمهور الأصوليين في العلة - وإن كان لها ما لها وعليها ما عليها- ليست هي هي مفهوم العلة عند ابن حزم؛ حيث إنّ مفهومها عنده اقتصر على مفهوم العلة العقليّة التي قال بها الفلاسفة؛ كالنار وعليّتها في الإحراق.

وبهذا التفصيل في مفاهيم العلة عند الأصوليين يتضح البون الشاسع بين قولهم ومقصد ابن حزم في العلة. فإنْ صحَّ معنى قوله في العلة العقليّة؛ فلا يصح هذا المعنى على المعاني الأخرى التي ذُكرت في هذا الباب.

٢.٢.٢ السبب:

ومن المفاهيم الأخرى التي لها صلة بالتعليل؛ **السبب**، وهو عند أبي محمد ليس كالعلة، ولذلك؛ أعمله ولم يُعمل العلة.

---

(١) انظر: المستصفى، للغزّالي، ١/ ٧٥، وانظر: البحر المحيط، للزركشي، ٤/ ١١٩.

(٢) انظر: المعتمد، ٢/ ٤١٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٨/ ٤٣٤ فما بعدها. وانظر: السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية، جمعان الشهري، ص٣١٣ فما بعدها.

دكتوراه _ جمعان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والسبب عند ابن حزم: (كلُّ أمرٍ فَعَلَ المختارُ فعلًا من أجله لو شاء لم يفعله؛ كغضب أدّى إلى انتصار، ... وليس السبب موجبًا للشيء المُسبَبِ منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بدّ)[1].

ولكن بعض الأصوليين لا يسلِّمون لابن حزم بهذه الفروق التي ذكرها؛ إذْ المتحقق عند بعضهم أنَّ بين العلة والسبب عمومًا وخصوصًا، بمعنى: أنهما يلتقيان في بعض المعاني، ويختص كل واحد منهما بمعنى. وإذا كان ذلك كذلك؛ فما فرّق به ابن حزم بين العلة والسبب واقتصر عليه؛ فإنَّه لا يستقيم له من كل وجه.

وتحقيق المعنى السابق وتفصيله جاء مذكورًا في قواطع الأدلة للسمعاني؛ حيث فرَّق السمعاني بين العلة والسبب من جهة اللغة، وأردف ذلك ببعض الأمثلة التي ذكرها في سياق ذلك التفريق، إلا أنَّه قال: (وقد يُسمّى السبب علّة؛ لأنّه يتوصل به إلى معرفة الحكم، كما يتنبه بالعلة على الحكم، إلا أنَّه ليس كلُ سببٍ علةً، ولكن كلُ علةٍ سببٌ، كما أنَّ كلَّ علّة دليلٌ، وليس كلُّ دليلٍ علةً)[2].

وفي معنى العموم والخصوص بين العلة والسبب جاء النظم التالي:

ومع علةٍ ترادف السبب ... والفرق بعضهم إليه قد ذهب[3]

٣.٢.٢ الغرض والعلامة:

أمّا الفروق بين الغَرَضِ والعَلَامَةِ عند ابن حزم، فهي كالتالي:

بالنسبة **للغرض**، فهو عند أبي محمد: (الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده

(١) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ١٠٠.

(٢) قواطع الأدلة، للسمعاني، ٤/ ٥٢٦- ٥٢٧

(٣) شرح مراقي السّعود، لمحمد الأمين الشنقيطي، ١/ ٣٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

بفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته)[1].

وقوله: إنَّ الغرض بعد الفعل ضرورة؛ هو هروبٌ من تعليل أفعال الله تعالى بالعلة الغائية التي تسبق الفعل؛ حيث إنَّ العلة الغائية في معنى الغرض؛ إذْ معنى الغرض عند الأصوليين[2] هو معنى العلة الغائية، سواءٌ كان المقصود بالغرض حصول المنفعة للفاعل، أو حصولها للعباد؛ فعلى المحملين فقد أثبت التعليل.

وقد قيل في معنى العلة الغائية وشأنها: (... كَوْنُهَا عِلَّةً ذِهْنًا لِمَا هِيَ لَهُ مَعْلُولَةٌ لَهُ خَارِجًا، وَمَا هِيَ لَهُ مَعْلُولٌ لَهَا ذِهْنًا عِلَّةٌ لَهَا خَارِجًا؛ كَأَسْلَمْتُ حَتَّى أَدْخُلَ الْجَنَّةَ)[3].

والعَلَامةُ: (صفة يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه)[4].

ومثّل لتلك العلامة بمعرفة النبي ﷺ منازل الأشعريين بأصواتهم بالقرآن، أي أنّ أصوات الأشعريين علامةٌ على موضع منازلهم[5].

وإذا كانت العلامة في اللغة بمنزلة **المنارة** كما هو مفهومها عند ابن حزم؛ فإن العلامة عند بعض الأصوليين هي أحدى معاني السبب عند الاطلاق الاصطلاحي[6]، وعليه؛ فهي بحسب هذا الاصطلاح مؤثرة في الحكم؛ خلافًا لابن حزم.

والحاصل، أنَّ مقصود ابن حزم من ذكره للفروق بين الألفاظ السابقة؛ أن

(١) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ١٠٠.

(٢) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، ٥/ ٢٢٢.

(٣) المصدر السابق، ٣/ ٧٣.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ١٠٠.

(٥) انظر: المصدر السابق، ٨/ ١٠٠.

(٦) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، لعياض السلمي، ص٣٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يستبين الحقيقة على وجهها، ولا يكون ذلك إلا بمعرفة حدود كل لفظٍ وتسميته بالاسم الذي يحكى المعنى الصحيح، وبذلك؛ نسلم من الوقوع في الزلل والتخليط في المعرفة.

وفي معنى تفادي الشر الذي يقع من خلط الألفاظ وتسمية الأسماء بغير مسمياتها؛ يقول أبو محمد: (والأصل في كلِّ بلاءٍ وعماءٍ وتخليطٍ وفسادٍ: اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر؛ فيقع البلاء والإشكال)[1].

ويتضح خطر وقوع مقتضى النصِّ السابق - بالنسبة لابن حزم - فيما لو لم تُراعَ الفوارق الصحيحة بين العلة والسبب؛ بحيث يتم إيقاع اسم العلة على معنى السبب؛ (فيخرج بذلك ما لا يحل اعتقاده)[2] بمعنى: أننا إذا عرفنا أنَّ العلة يقع معلولها وقوعًا ضروريًا لا اختيار فيه؛ فإنَّ هذا مهلكةٌ من جهة جَعْلَ العِلل مُوجبةً على الله على وجه الضرورة؛ فيشرع الشرائع من غير مشيئة ولا اختيار. هذا في القول بالعلل.

أمّا الأسباب ففعل المختار، وليس ابن حزم ممن ينكر (أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سببًا لبعض ما شرع من الشرائع)[3]، وفي هذا يقول: (بل نُقر بذلك ونثبته حيث جاء به النصُّ)[4].

(١) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ١٠٠.

(٢) المصدر السابق، ٨/ ١٠١.

(٣) المصدر السابق، ٨/ ١٠٢.

(٤) المصدر السابق، ٨/ ١٠٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣,٢ تعليل أفعال الله عند ابن حزم وصلته بالتعليل الأصولي:

وبعد أن تبيّن قول ابن حزم بالأسباب المنصوصة في الشرائع، يبقى توضيح موقفه فيما عدا المنصوص عليه، وهو في هذا يقول: (... وما عدا ذلك فإنَّما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما يشاء)[(١)]، فالأمر، في هذا النوع عند ابن حزم، راجعٌ إلى محض المشيئة الخالية من المصلحة.

ومن عُمد الأدلة عند أبي محمد في إبطال العلل، والأسباب غير المنصوصة، قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء:٢٣].

ووجه دلالة الآية كما يفهمها ابن حزم: أنَّها جاءت بالتفريق بين أفعالنا وأفعال الله تعالى من حيث التعليل، فإذا كان يجري على أفعال العباد السؤال بلِمَ؛ بنصِّ قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾؛ فلا يحلّ تعليل أفعال الله تعالى بلِمَ؛ بنصِّ قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، سواءَ كانت أفعاله تعالى بالعلة المنصوصة أو بغيرها، فنفي السؤال عن الله تعالى بلِمَ؟ واردٌ في القسمين، ومن ثمَّ ؛ كانت الآية - في رأي ابن حزم - مُسقطةً لأي تعليلٍ غير منصوص[(٢)].

ولذلك؛ تولى بالنقد **قياس الشاهد على الغائب** في البحث الكلامي - لا سيّما في صفات الله تعالى وأفعاله - والبحث الأصولي على السواء، وهو بهذا يحقق منهجه واقعًا تطبيقيًا في كل مجالات المعرفة[(٣)].

ولكن الآية دليل عليه لا له؛ وبيانه: أنَّ السؤال المنهي عنه في الآية؛ هو سؤال الاعتراض على قضائه في خلقه وتدبيره وجريان حكمه في عباده، هذا من جهة معنى نفي السؤال، أمَّا كون الآية دليلًا عليه؛ فإن معنى نفي السؤال عن الله تعالى بلِمَ؟ هو

(١) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ١٠٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٨/ ١٠٢.

(٣) انظر: الفصل، لابن حزم، ٢/ ١٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

من باب المبالغة في كمال حكمته في شئون خلقه[1].

وفي معنى الكلام السابق يقول الطاهر ابن عاشور: (وليس المقصود هنا نفي سؤال الاستشارة أو تَطلّب العلم كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة:٣٠]، ولا الاستنباط مثل أسئلة المتفقهين أو المتكلمين عن الحِكم المبثوثة في الأحكام الشرعية أو في النُظم الكونية؛ لأنَّ ذلك استنباط وتتبع وليس مباشرة بسؤال الله تعالى)[2]، ثم قال: (وتستخرج من جملة: لا يسأل عما يفعل كناية عن جريان أفعال الله تعالى على مقتضى الحكمة؛ بحيث إنَّها لا مجال فيها لانتقادِ منتقدٍ إذا أتقن الناظر التدبر فيها أو كشف له عما خفي منها)[3].

وفي بيان الدافع الذي دفع ابن حزم إلى نفي العلل، أجد أنَّه ينفي العلل كلها عن أفعال الله تعالى من جهة، وعن أحكامه من جهة أخرى؛ لكون العلة في نظره لا تكون إلا من مضطر.

وفي هذا المعنى يقول أبو محمد: (العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه ألبتة؛ لأنَّه لا تكون العلة إلا من مُضطرٍ)[4].

وهو ينفي، كذلك، جميعَ الأسباب عن أفعال الله تعالى من جهة، وعن أحكامه من جهة أخرى، إلا ما أتى به النصُّ الشرعي؛ فإنَّه يثبته في محله لا يتعدى به إلى غيره[5].

ومما ورد عنه في عدم تعدية العلة إلى الفرع، قوله: (وأن لا نتعدى بالسبب

(١) انظر: تفسير الطبري، والقرطبي، وابن كثير لآية الأنبياء رقم: (٢٣).

(٢) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، ١٧/ ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ١٧/ ٣٥.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ٥٦٦.

(٥) انظر: المصدر السابق، ٨/ ١٠٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المنصوص عليه إلى ما لم ينص عليه)[1].

ولذلك؛ فَقِهَ ابن حزم تعليل الأصوليين عندما يحكي قولهم: إنَّ (معنى التعليل هو إجراء صفة الأصل في فروعه)[2]. وهذا هو معنى التعدية.

وجاء رفض ابن حزم إجراء صفة الأصل في فروعه؛ لكون هذا الإجراء ظنيًّا لا يستوي مع إجراء ذلك في الأصل؛ إذْ الأصل المنصوص على علته يُعد إجراء يقينيًّا.

ويلاحظ عناية أبي محمد بالمصطلح ودلالته على المطلوب في المعرفة، ويظهر، من بعض ما تقدم ذكره، كيف أنَّ موقف ابن حزم من تعليل أفعال الله هو المقدمة لموقفه من التعليل الأصولي، ولك أن تلحظ الآتي ذكره في هذا الباب الذي كثر النقاش فيه بين مؤيد ومعارض، وصلته بالتعليل والقياس الأصوليين.

(١) المصدر السابق، ٨/ ٧٨- ٧٩.

(٢) المصدر السابق، ٨/ ١١٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٤,٢ القواعد الكليّة في هدم القياس الأصولي عند ابن حزم:

لا يتوانى أبو محمد عن ترديد قواعده الكليّة في نقض القياس الأصولي على وجه التحديد، وكذلك هو الحال في كل معرفة ظنيّة لا تدخلُ - لظنيّتها - في حقله المعرفي الموسوم بميسم اليقين.

وهو يُديم هذا التقعيد الكلي لتلك القواعد؛ لأجل التأكيد على أمرين اثنين، **أولهما**: متمثلٌ في كون نصوص الوحي قد استوعبت كل نازلة تنزل بالناس إلى أبد الدهر. **وثانيهما** - وهو ثمرةٌ للأول- أننا لسنا بحاجة إلى هذه المعارف الظنيّة - كالرأي، والقياس الأصولي، والاستحسان، وغيرها -، ما دمنا في غُنية تامة عنها بمعارفنا اليقينيّة.

وفي المعنى السابق يقول أبو محمد: (... فقد بطل يقينًا بلا شك أن يكون شيء من الدين لا نصَّ فيه، ولا حكم من الله تعالى ورسوله)[1].

١.٤.٢ كمال الدين:

وأولى القواعد الكلية التي يرتكز عليها ابن حزم في التقعيد لمعارفه المقبوله من ناحية، ويستثمرها في نقض المعارف المرفوضة من ناحية أخرى، هي: **كماليّة الدين**؛ بمعنى: أنّ الوحي المنزل جاء كاملًا غير منقوص، وأنَّه يلزم من هذا الكمال عدم الحاجة لغيره من معارف أخرى، وأنَّ الحاجة لهذه المعارف - والدين قد تمَّ - هو مدخلٌ للزيادة في الدين من جهة، وانتقاص له من جهة أخرى، وتلك محاذيرٌ قد أبطلتها الشريعة.

وصيغة المعنى السابق جاءت في قوله: (... والدين قد تَمَّ؛ فلا يُزاد فيه، ولا يُنقص منه، ولا يُبدّل)[2].

---

(١) النبذة، لابن حزم، ص٦١.

(٢) المحلى، لابن حزم، ١/ ٢٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وابن حزم يستدل لهذه القاعدة الكليّة (= **كماليّة الدين**) بنصِّ القرآن نفسه، وعمدته من تلك الأدلة قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣]، وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨][(١)].

وفي إحاطة الشريعة وكمالها، وأنَّها تأتي بالحكم الشافي على كل نازلة تنزل بالفرد المسلم، يقول الشافعي: (كل ما نزل بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة؛ وعليه - إذا كان فيه بعينه حكم - اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه؛ طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس)[(٢)].

فالشافعي وإن كان يقول بشمول الشريعة لكل النوازل فهو لا يخرج القياس الصحيح من هذا الشمول، بينما ابن حزم يخرج القياس من أن يكون مشمولًا ومحاطًا بالشريعة دون النظر إلى حقيقة القياس الذي ذكره الشافعي؛ فيميّز صحيحه من سقيمه.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (... فأين للقياس مدخل؟ والنصوص قد استوعبت كل ما اختلف الناس فيه، وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها)[(٣)].

وقد اتّحدَ ابن حزم وابن تيمية في رفض مقولة بعض أهل العلم - كالجويني[(٤)] - **من أنَّ النصوص متناهية والحوادث غير متناهية**، وسَبَبُ رفضهما لهذه المقولة عائدٌ إلى ما يعتقدانه في أنّ نصواص الوحي وافية وكافية بكل حادثة، مما لا يُحصى من

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٧/ ١١٢.

(٢) الرسالة، للشافعي، ص٤٧٧.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٨/ ١٧.

(٤) انظر: البرهان، للجويني، ٢/ ٤٨٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨. ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

جزئيات المسائل التي تندرج تحت كليّة الشريعة وشمولها.

وفي معنى وفاء الشريعة بهذا المطلب، يقول ابن تيمية: (... وَالْمَقْصُودُ هُنَا تَحْقِيقُ ذَلِكَ وَأَنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَافِيَانِ بِجَمِيعِ أُمُورِ الدِّينِ)[1]. ووجه وفائها بجميع ذلك؛ ما خصَّ الله به نبيّه ﷺ من جوامع الكلم التي تتناول أحكام أفعال العباد على وجه الإحاطة[2].

وقد ردَّ ابن تيمية على الجويني قوله: (إنَّ النصوصَ متناهية، وحَوادث العبادِ غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع)[3]؛ بقوله بالنوع؛ الذي يندرج تحته جميع أفراده، حتى لو فُرض أنَّ هذه الأفراد لا تنتهي، فما دام الحكم قائمًا للنوع فهو يتناول كل أفراد ذلك النوع بلا ريب[4].

ولكنَّ تقاطعَ الإمامين (= ابن حزم وابن تيمية) في قبول هذه القاعدة الكليّة، وأنَّها تتناول ما لا يحصى من الحوادث، مع النظر إلى موقفهما من القياس الأصولي؛ يُحدث سؤالًا مُلحًّا لا ينبغي للباحث أن يبرحه حتى يبيّن موطن تباينهما في هذه القضيّة. فإذا كان ابن حزم يطرح القياس الأصولي وينبذه؛ فإنَّ ابن تيمية يقبله ويرتضيه، فكيف يتفقان في القاعدة ويختلفان في التطبيق؟.

أرى إنَّ ذلك راجعٌ إلى اختلافهما في الدور المنوط بالقياس في أحكام الشريعة من جهة، وقضية تحقق اليقين فيه من جهة أخرى.

فأمّا من جهة دور القياس، فيرى ابن تيمية – كغيره من جمهور القياسيين – أنّه وسيلة للكشف عن الحكم وليس وسيلة لإثبات الحكم، بمعنى: أنّ أصل الحكم ثاوٍ

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٩/ ٢٨٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١٩/ ٢٨٠.

(٣) جامع المسائل، لابن تيمية، ٢/ ٢٣٤.وانظر: البرهان، للجويني، ٢/ ٤٨٥.

(٤) انظر: جامع المسائل، لابن تيمية، ٢/ ٢٧٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

في النصِّ، ويأتي المجتهد إلى استنباط الحكم والكشف عنه وَفْقَ ميزان معيّن يعرفه حذّاق الأصوليين.

وابن تيمية - بمذهبه هذا - يخالف بعض القياسيين، كالجويني في قوله: (القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع)[1]. ووجه مخالفة ابن تيمية للجويني؛ تكمن في رفضه كون القياس مستقلًا بحكم النوازل؛ إذْ الفرق بعيدٌ بين القول **بالاستقلال** الذي يقول به الجويني، والقول **بالكشف** الذي يقول به ابن تيمية، ومع هذا فإنَّهما يشتركان في الحكم به على الوقائع.

وإذا كانت المقارنة بين ابن تيمية وغيره ممن قال بالقياس قد أخذت نصيبها، فابن حزم في هذا المضمار يرى أنَّ قياس القياسيين أمثال الجويني وابن تيمية وغيرهما؛ هو إحداثٌ في الدين، وعدولٌ عن نصِّ الوحي المنزل إلى عمل المجتهد الذي يعتريه ما يعتريه من التكهن والتخرص والتخمين، وهو محقٌّ في نظرته هذه؛ إذا ما حاكمنا قوله هذا إلى موقف غلاة القياس - أمثال الجويني - القائلين: باستقلال القياس بإثبات الحكم. أمَّا أصحاب القياس الصحيح أمثال ابن تيمية، فلا يصح أن يشملهم موقف ابن حزم السابق؛ لكونهم يقرون بأنّ نصوص الوحي محيطة بأحكام الحوادث، وليس في قياس المجتهد إلا إظهار الحكم فحسب.

وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: (... والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو أنَّ النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأيٍ ولا قياسٍ، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حقٌّ مطابقٌ للنصوصِ، فهما دليلان: الكتاب والميزان)[2].

---

(١) البرهان، للجويني، ٢/ ٤٨٥.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيّم، ١/ ٣٣٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

وأما اليقينيّة – الجهة الأخرى في تباين الإمامين ابن حزم وابن تيمية في الأخذ بالقياس من عدمه – فلا يشترط ابن تيمية اليقين في كل مسألة من المسائل، بل يكتفي في ذلك بغلبة الظن.

وفي هذا المعنى يقول: (... فَإِنْ قِيلَ: هَذِهِ الْأَخْبَارُ رَوَاهَا آحَادٌ غَيْرُ مَشْهُورِينَ وَلَا هِيَ بِتِلْكَ الشُّهْرَةِ فَلَا تُوجِبُ عِلْمًا، وَالْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ. قُلْنَا: أَوَّلًا: مَنْ قَالَ: إنَّ الْمُطْلَقَ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ **الْيَقِينُ** الَّذِي لَا يُمْكِنُ نَقِيضُهُ؟ بَلْ يَكْفِي فِيهَا **الظَّنُّ الْغَالِبُ** وَهُوَ حَاصِلٌ)[1].

فهذا نموذجٌ من النماذج الممثلة للأخذ بالظن الغالب في المعرفة عند ابن تيمية.

بينما ابن حزم يشترط تحقق اليقينيّة في كل معرفةٍ حتى تكون مقبولة نتيجتها؛ ولذلك يرفض القياس؛ لكونه، في رأيه، ضربًا من ضروب الظنِّ.

وفي هذا يقول: (... وَلاَ يَحِلُّ الْحُكْمُ بِقِيَاسٍ...، دُونَ أَنْ يُوَافِقَ قُرْآنًا أَوْ سُنَّةً صَحِيحَةً، لأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ حُكْمٌ **بِغَالِبِ الظَّنِّ**)[2].

ولكلٍ دليلُه في هذه المسألة. والموضع ليس موضع بسط ومناقشة، إنَّما هو مجرد عرض ومقارنة.

٢.٤.٢ بيان الدين:

وثاني القواعد الكليّة التي يعوّل عليها ابن حزم في نقض القياس: **بيانيّة الدين**، بمعنى: أنَّ من طبيعة المعرفة الشرعية أنّها بيّنة بنفسها أو بغيرها من المعارف اليقينية، فالآية تكون بيانًا لآية أخرى، والسنة تكون بيانًا لمجمل القرآن، ومخصصةً لعامه، ونحو ذلك من أنواع البيان الذي لا نحتاج معه إلى رأيِ مجتهدٍ، ولا إلى قياسِ قائسٍ.

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٤/ ٣٧٠.

(٢) المحلى، لابن حزم، ٩/ ٣٦٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وفى معنى الوقوف عند ألفاظ المعرفة الشرعية وعدم تجاوزها إلى غيرها يقول أبو محمد: (ففي هذه الآية (=﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾ [إبراهيم:٤]) كفاية لمن عقل أن لغة النبي ﷺ التي خاطبنا بها لا يحل أن نتعدى بألفاظها عن موضوعاتها إلى ما سواه أصلًا)[١].

وقد وظّف ابن حزم قاعدةَ بيانيةِ الدين في رد حديث بعث معاذ إلى اليمن، الذي استدل به القياسيون على حجية القياس والرأي في الدين، فبعد أنَّ نقد الحديث نقدًا خارجيًّا، بإسقاط حجيته من جهة السند وما فيه من مجهولين[٢]= عاد إلى الاستدلال بهذه القاعدة؛ ليُظهر وضع الحديث واستحالة ثبوته مع قول الله تعالى: ﴿تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل:٨٩]، وقوله تعالى - مخاطبًا نبيه ﷺ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل:٤٤]. ووجه المحال في نظر ابن حزم أن يقول رسول الله ﷺ - مما يفهمه ابن حزم من حديث معاذ -: (إنّه يقع في الدين ما لم يُبِنْه عليه السلام)[٣].

ومراد ابن حزم؛ أنَّ حديث معاذ لا يستقيم ونصِّ قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾؛ لكون الركون إلى القياس معارضةً صريحةً لبيان الرسول ﷺ بنصِّ الآية الكريمة، وعدمَ اكتفاءٍ ببيانه وهديه ﷺ، فإذا كان ﷺ قدّ بيّنَ؛ فلماذا نلجأ للقياس وغيره من المعارف الظنيّة؟

(١) الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٣٠٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٧/ ١١٢.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ١١٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٣,٤,٢ المعارف اليقينية ودورها في إبطال القياس الأصولي:

طريق المعرفة عند أبي محمد معروفٌ ومحصورٌ، فلا طريق للمعارف إلا طريق: الحسّ والعقل (= المعرفة البشرية)، ومناط دورهما يكون بالتعرِّف على الحكم فيما جاء في الكتاب والسنة (= المعرفة النقليّة) فقط[١].

ولمّا جاء الأمر من الله تعالى - في كتابه - بتجنب طلب معنى المتشابه، بنصِّ قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران:٧]، (ونحن نبرأ إلى الله من هذه الصفة)[٢]؛ أي: صفة الزيغ = (صح أنَّه لا يوصل إلى معرفة معناه (= المتشابه) من جهة شيء من الحواس، ولا من العقول، ولا من القرآن، ولا من السنة، فإذا الأمر كذلك؛ فلا سبيل لمخلوق إلى معرفته)[٣]؛ وهذا فيما له علاقة **بالمتشابه**.

أمّا **المحكم**، فنحن مأمورون بتدبره وتعلمه وتفقهه، سواءً كان قرآنًا أو سنة، وإذا كان ذلك كذلك؛ فنحن مأمورون حينئذٍ بترك (التعدي لهذه الحدود، وبطلان ما عداها؛ فبطل القياس ضرورة؛ لأنَّه غير هذه الحقائق)[٤].

ووجه بطلان القياس على وجه الضرورة، هو أنَّ الله أمرنا بتدبر المحكم الذي يمثل المعارف المقبولة التي لا ينتمي إليها القياس، ولو كان من جنسها ومرغوب في طلب المعرفة عن طريقه؛ لنصِّ الله عليه ورسوله ﷺ.

وبعد حصره لطرق المعارف وإخراجه القياس منها، أخذ يسلك في نقض القياس الأصولي مسلكين اثنين، كلاهما يعود إلى المعرفة اليقينية من جهة ما تتصف به

---

(١) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٩٢.

(٢) المصدر السابق، ٧/ ٩٢.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ٩٣.

(٤) المصدر السابق، ٧/ ٩٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

من معيارية يسبر بها المعارف الآخرى ويقيمها.

٣,٤,٢,١ فالمسلك **الأول**، يقوم على نقض القياس الأصولي بالمعرفة اليقينية على وجه الاستدلال المباشر؛ بمعنى: توجيه النقد إلى إبطال القياسِ كمصدرٍ في حدِّ ذاته بأيِّ معرفة يقينيّة، سواء أكانت نصًا، أو إجماعًا، أو معقولًا ضروريًّا.

٣,٤,٢,٢ والمسلك **الثاني**، يقوم على مرحلتين، **الأولى**: تخطئة استدلال القياسيين في المقام الأول، مع بيان موطن خطأ استدلال المستدل بالقياس في المسألة المبحوثة؛ بمعنى: أن النقد يوجه إلى تطبيقات القياس الأصولي وإيضاح الخلل فيها. والمرحلة **الثانية**، تكون بتصحيح تلك التطبيقات بالمصدر الاستدلالي المعرفي الذي يغني عن الأخذ بالقياس، ويقوم - في نفس الوقت - مقامًا لا يقومه القياس من جهة الحجيّة في تلك المسألة، ومن جهة وجه الدلالة.

وقد تجتمع المعارف اليقينيّة كلها أو بعضها لدى ابن حزم في موطن استدلالٍ واحدٍ، وتتضافر على الاستدلال لتلك المسألة بعينها بما يثبت أنَّه لا حاجة لنا في القياس الأصولي؛ لكي يكون حجة نعتمدها في المنهج المعرفي للحكم على النوازل.

وفي معنى تجنب باب القياس الذي طرقه الأصوليون والانتقال إلى غيره من المعارف الأخرى على النسق الذي يرتضيه ابن حزم في المعرفة، يقول في ذلك المعنى: (... وإن الرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى نصوص أُخر، أو إجماع متيقن، أو ضرورة المشاهدة بالحواس والعقل فقط؛ فإن لم نجد نصًا ولا إجماعًا ولا ضرورةً؛ اقتصرنا على ما جاء به النصُّ، ووقفنا حيث وقف ولا مزيد)[1].

ومما قاله في تلك المنهجية التي اعتمدها في إبطال القياس: (... لكن نبطل القياس بالنصوص، وببراهين العقل، ثم نزيد بيانًا في فساده منه نفسه؛ بأن نُرى

(١) المصدر السابق، ٧/ ٦١-٦٢.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

تناقضه جملة فقط)[1].

ومن مظاهر تلك المنهجيّة؛ استشماره المباشر للمعرفة اليقينية (= القرآن، والسنة، والإجماع، والمعقول الضروري)، والذي يمثله المسلك الأول؛ حيث جاء في منهجه:

أولًا: استدلاله بالقرآن الكريم على إبطال القياس بدلالة أكثر من آية[2]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء:٣٦].

ووجه الدلالة من الآية السابقة: أنَّ القول بالقياس قول من قال على الله ما لا علم له به، ومن قفا ما ليس له به علم؛ فقد تقدم بين يدي الله ورسوله ﷺ[3].

وهذا الوجه الذي ذهب إليه ابن حزم وجهٌ صحيحٌ إذا ما حاكمناه إلى منهاجه في المعرفة؛ إذْ القياس – في منهاجه – ليس علمًا؛ لأن العلم لا يكون إلا يقينًا، وما لم يكن يقينًا فهو ظنٌّ؛ إذًا القياس ظنٌّ، والآية نصت على العلم، ولم تنصّ على الظنِّ؛ ومن ثمَّ فلا يُعتمد الظنُّ في المعرفة.

ولو قيل له: إنَّ المراد بالعلم في الآية شاملٌ لما كان ظنًا مما يتناول الأحكام الفرعية، وما كان يقيّنيًا مما يتناول الأحكام الاعتقادية؛ لردّ هذه الازدواجية؛ بناءً على المتقرر في منهاجه، وجزمه بأنّ الظنَّ ﴿لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس:٣٦].

وقضية الظن هذه؛ قضية تقدمت مناقشتها على وجه التفصيل[4].

ثانيًا: استدلاله بالسنة الثابتة[5]، ومنها قوله ﷺ: (إِنَّ اللهَ لاَ يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ

(١) المحلّى، لابن حزم، ١/ ٥٨.

(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٨/ ٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٨/ ٩.

(٤) انظر:الفصل الأول من الباب الثاني.

(٥) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٦/ ٣٦. والنبذة، لابن حزم، ص ٥٩.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

أَعْطَاهُمُوهُ انْتِزَاعًا، وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ الْعُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ، فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيُفْتُونَ **بِرَأْيِهِمْ**، فَيُضِلُّونَ وَيَضِلُّونَ)[1].

والحديث كما يقول ابن تيمية: (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ بِهَذَا اللَّفْظِ، وَالْحَدِيثُ مَشْهُورٌ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَغَيْرِهِمَا)[2]. والحديث ترجم له البخاري بقوله: باب مَا يُذْكَرُ مِنْ ذَمِّ الرَّأْيِ وَتَكَلُّفِ الْقِيَاسِ. وفقه البخاري واضح في أنَّ الباب عُقد في الرأي المذموم.

ووجه دلالة الحديث، كما يفهمه ابن حزم، أنَّه جاء في ذمِّ الفتيا بالرأي، والقياس ضربٌ من ضروب الرأي؛ إذًا: القياس مذمومٌ؛ لكون الرأي مذمومًا.

ولا يستقيم فهم ابن حزم ودلالة الحديث؛ لكونه، **أولًا**، لم يفرّق بين الرأي المحمود والرأي المذموم، وهذا واضح في موقفه من الرأي وما يتبعه من قياس واستحسان؛ فليس عنده، على وجه التحقيق، تفريقٌ بين ما يكون رأيًا محمودًا وما يكون رأيًا مذمومًا، فالرأيُ رأيٌ واحدٌ عنده؛ ومن ثمَّ فالرأي مطروحٌ أيًّا كان هو، وإذا طُرح الرأي؛ طُرح القياس تبعًا له.

وفي معنى إبطال القياس ببطلان الرأي، يقول أبو محمد ابن حزم: (ولا يحل الحكم **بالقياس** في الدين، والقول به باطلٌ مقطوعٌ على بطلانه عند الله تعالى. برهان ذلك ما ذكرناه آنفًا في إبطال **الرأي**)[3].

ومما يُعترض به على قول ابن حزم السالف، ما ساقه ابن بطّال[4] من قول المُهلَّب وغيره في التفريق بين ما هو رأيٌ محمود وما هو رأيٌ مذموم: (... إذا كان الرأي

(١) انظر: صحيح البخاري، الطبعة الهنديّة، برقم: (٧٣٠٧).

(٢) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ٦/ ١٤٣.

(٣) والنبذة، لابن حزم، ص ٦٢.

(٤) أبو الحسن، علي بن خلف بن عبد الملك بن بطّال،: عالم بالحديث، من أهل قرطبة، شرح البخاري، توفي سنة: ٤٤٩ هـ. انظر: الأعلام، للزِركلي، ٤/ ٢٨٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والقياس على أصل من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ أو إجماع الأمة؛ فهو محمود، وهو الاجتهاد والاستنباط الذي أباحه الله للعلماء، وأمّا الرأي المذموم والقياس المتكلف المنهي عنه، فهو ما لم يكن على هذه الأصول؛ لأنّ ذلك ظنٌّ ونزغٌ من الشيطان)[1].

وفي نفس المعنى يورد ابن بطّال قول الطبريّ: (... فأما الاجتهاد والاستنباط من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة؛ فذلك هو الحق الواجب والفرض اللازم لأهل العلم)[2].

وما سيق من بعضٍ لأقوال العلماء في المسألة لم يأت ليكون حجة على ابن حزم بقدر ما هو أتٍ لتنبيه القارئ إلى أنَّ القياس منه ما هو مذموم ومنه ما هو محمود، وهو الأمر الذي لم يُلْقه أبو محمدٍ بالًا.

ولكن - **ثانيًا** - يُنَاقشُ ابن حزم بنصِّ الحديث نفسه، حيث إنَّ الحديث ينصُّ على البقيّة الباقية من النّاس الذين وُصفوا بالجهل والضلال؛ ولذلك ورد الذمُّ فيهم بخاصّة، ومن ثمَّ فليس الحديث بمنطوقه متناولًا: مَنْ كان عالمًا مجتهدًا قد أُعطي آلة الاجتهاد، وكان استنباطه على أصولٍ من الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

ثالثًا: استدلاله بإجماع الصحابة على إبطال القياس؛ حيث يستبعد أبو محمد، على وجه الاستحالة، أن يلجأ الصحابة إلى القياس عند التنازع وهم قد آمنوا بالقرآن وما فيه من الآيات الدالة على كمال الدين مما يغني عن الردِّ إلى القياس. وبذلك يتضح أنَّ ابن حزم جعل تصديق الصحابة بالقرآن وطاعتهم له مانعًا من الرجوع إلى القياس.!!

وفي معنى الكلام السابق يقول أبو محمد: (...وَأَمَّا بُرْهَانُ صِحَّةِ قَوْلِنَا فِي إجْمَاعِ الصَّحَابَةِ ﷺ عَلَى إبْطَالِ الْقِيَاسِ، فَإِنَّهُ لاَ يَخْتَلِفُ اثْنَانِ فِي أَنَّ جَمِيعَ الصَّحَابَةِ مُصَدِّقُونَ بِالْقُرْآنِ وَفِيهِ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة:٣]، وَفِيهِ: ﴿فَإِن

(١) شرح ابن بطال، ١٩/ ٤٦٥.

(٢) المصدر السابق، ١٩/ ٤٦٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

﴿تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء:٥٩]؛ فَمِنْ الْبَاطِلِ الْمُحَالِ أَنْ يَكُونَ الصَّحَابَةُ ﷺ يَعْلَمُونَ هَذَا وَيُؤْمِنُونَ بِهِ، ثُمَّ يَرُدُّونَ عِنْدَ التَّنَازُعِ إلَى قِيَاسٍ أَوْ رَأْيٍ)[1].

ومن البداهة أنَّ أصحاب القياس الصحيح، وغيرهم، يؤمنون بالقرآن ويطيعونه، وليس ردُّ التنازع إلى القياس عندهم دليلًا على عدم تصديقهم بالقرآن، وليس ذلك الردُّ ردًا أوليًّا، بل الأولويّة للنصِّ الشرعيِّ والإجماع، فلا قياس مع النصِّ عندهم، بل يأتي القياس في ذيل المصادر المعرفية؛ ليكشف عن الحكم المطلوب بطريقة استنباطيّة.

رابعًا: استدلاله بالمعقول من نصِّ قول الرسول ﷺ من حديث أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ، وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلاَفُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ)[2].

ووجه دلالة المعقول من كلام النبي ﷺ في رأي ابن حزم؛ أنَّ الحديث حصر اتّباع النبي ﷺ في ثلاثة أمورٍ لا رابع لها: **أولها**: وجوب الانتهاء عمّا نهى عنه ﷺ، **وثانيها**: وجوب الائتمار بما أمر به ﷺ بقدر الطاقة، وما لم يكن أمرًا ولا نهيًّا؛ فهو المباح ضرورة بالنظر إلى القسمين الآخرين، وهذا **ثالثها**، ومن ثمَّ ؛ فلا ينبغي لأحد أن ينقّبَ - بطريقٍ ظنيٍّ كطريق القياس - عن ما وراء المباح بحثًا عن تحريمه أو إيجابه، بل يُترك على حال الإباحة التي هو عليها في نفس الأمر[3]، وبعد هذا يقول أبو محمد: (... وإذْ هذه صفته (= المباح)° ففرض على كل مسلم ألا يحرمه ولا يوجبه وإذا لم يكن حرامًا ولا واجبًا؛ فهو مباح ضرورة؛ إذْ لا قسم إلا هذه الأقسام الثلاثة فإذا بطل منها اثنان وجب الثالث ولا بد ضرورة، وهذه قضية النصِّ وقضية السمع وقضية العقل التي لا

(١) المحلى، لابن حزم، ١/ ٦٠.

(٢) رواه مسلم، برقم: (٦٢٥٩).

(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٨/ ٤٩٨.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

يفهم العقل غيرها)[1].

والحاصل، أنّ ما تقدم إيراده كان عرضًا موجزًا لطريقة أبي محمد ابن حزم المباشرة في نقض القياس كمصدر من مصادر المعرفة عند الجمهور.

وأما طريقته **الأخرى**، والتي تتمثل في ردِّ القياس كذلك، ولكنها مخالفة في الأسلوب الذي كانت عليه الطريقة الأولى آنفة الذكر، إذْ يأتي أبو محمد، في هذا المسلك، إلى جملة من المسائل (= التطبيقات القياسيّة) التي حكم فيها القياسيون بالقياس، فيبطل دلالة القياس على تلك المسألة، ويستبدل بالقياس الأصولي – كمصدر معرفيّ اعتمده القائسون– مصدرًا معرفيًّا آخر يرتضيه ويستدل به على وجه الحكم الصحيح في نفس المسألة.

ولعل المسألتين التاليتين – بما تتضمناه من مناقشة لابن حزم – تجليّان هذه الطريقة التي سلكها أبو محمد ابن حزم في إبطال القياس، ثم يتبعهما بعض المسائل الأخرى، ويكتفى فيها بذكر المسألة، ووجه استدلال القياسيين، والمعرفة التي يراها ابن حزم بديلًا عن القياس:

الأولى: استدلالهم (= القياسيون) بالقرآن على حجية القياس من نصِّ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]. ووجه الدلالة: أنَّ منطوق الآية دلّ على حكمٍ مسكوتٍ عنه من باب أولى، وهو تحريم الضرب والشتم ونحو ذلك من أنواع الإيذاء، وكان استدلالهم مبنيًّا على القياس بجامع علّة الإيذاء؛ حيث حُرّم الضربُ والشتمُ؛ لتحريمِ التأفيفِ.

وفي معنى وجه دلالة ما شغّب به القياسيون – بحسب عبارة ابن حزم[2] – من

(١) المصدر السابق، ٨/ ٤٩٨.

(٢) انظر: الإحكام، ٧/ ٥٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

هذه الآية، وما يقصدونه منها ما جاء في قول ابن حزم حكاية عنهم، حيث يقول: (... فوجب إذْ مُنِعَ من قول: أفٍّ، للوالدين أن يكون ضربهما أو قتلهما أيضًا ممنوع؛ لأنّهما أولى من قول: أفٍّ)[1].

وهذا الذي قاله القياسيون نوع من مراتب دليل الخطاب (= مفهوم الموافقة)، وفي معنى هذا الأمر يقول أبو محمد مبيّنًا تلك المرتبة عند القياسيين الأخذين بها: (... دليل الخطاب على مراتب: فمنه ما يفهم منه أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها كحكم هذه التي خوطبنا بها)[2].

وأمّا موقف ابن حزم من هذه الآية؛ فقد جاء مناكدًا لقول خصومه من القياسيين في هذا الباب، وفي ذلك يقول: (... فلو لم يرد غير هذه اللفظة؛ لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول: أفٍّ، فقط)[3]. وهذا القول قال به داود بن علي في إحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عنه[4].

وهذا التزام من ابن حزم بحرفية ظاهريّة لا تتجاوز دلالة اللغة؛ حيث نبذ قياس الأَوْلَى الذي استدل به الأصوليون بعبارته هذه؛ تمهيدًا للخطوة الأولى في إبطال حجية القياس، وهي - أي: الخطوة الأولى - خطأ القياسيين في اعتمادهم تحريم الإيذاء قياسًا على هذه اللفظة، ثم يخطو خطوة أخرى في ذكر بقية الآية على سبيل الاستدلال الصحيح لتحريم الضرب والقتل بألفاظ أخرى وردت في الآية نفسها، وهي قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء:٢٣] الآية. وهو بهذا يريد أن يؤكد على قضية أخذ الأحكام من موارد أخرى، سواء كانت هذه الموارد في

(١) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٥٦.

(٢) المصدر السابق، ٧/ ٣.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ٥٧.

(٤) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ١/ ٣٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

نفس الآية المستدل بها - كآية التأفيف - أو من موضع آخر في آية أخرى أو حديث آخر يدل على الحكم من أقرب طريقٍ وعلى وجهٍ مُتيقّنٍ.

وفي أخذ الحكم من موطن آخر يقول أبو محمد - موضحًا الاستدلال الصحيح الظاهر من منطوق الآية -: (اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما، والمنع من انتهارهما؛ وأوجبت أن يؤتى إليهما كل برٍ وكل خيرٍ وكل رفقٍ، فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك؛ وجَبَ برُّ الوالدين بكل وجهٍ وبكل معنىً، والمنع من كل ضررٍ وعقوقٍ بأي وجهٍ كان، لا بالنهي عن قول: أفٍّ)[1].

ولو قيل لابن حزم: إنَّه لا نصَّ في الآية التي ذكرتموها ينصُّ صراحة على منع الضرب بلفظه؛ لقال: (... وبالألفاظ التي ذكرنا وجب ضرورة أنَّ من سبهما أو تبرم عليهما أو منعهما...؛ فلم يحسن إليهما، ولا خفض لهما جناح الذل من الرحمة)[2]. وكذلك له أن يجيب بأصلٍ من أصولهِ التي يعتمدُ عليها في الحجاج، وهو دلالة الاسم على المسمى (= الوضع اللُّغوي)؛ حيث أنَّ لفظة: أُفٍّ، لا تدل في اللغة على الضرب أو الشتم، ولا يفهم منها إلا دلالة النهي عن قول: أُفٍّ فحسب. ويعلل قوله هذا بأنَّ (كل ذلك لا يُسمّى: أفٌّ، ولا يُعبر عنه: بأفٍّ)[3].

فهو هُنا، يُعمل الظاهر العقلي والمقتضى منه، ويستخرج المعنى الذي دلّ عليه العقل دلالة يقينيّة من منطوق ألفاظ الآية كاملة، ولم يقتصر في استنباط الحكم على النهي عن التأفيف كما فعل القياسيون؛ أي: أنَّه وسعّ النظرة في الأخذ بالحكم من غير المكان الذي عوّل عليه الجمهور؛ فاجتمع له في هذا الحكم معرفتان، المعرفة القرآنية متمثلة في الآية بكليتها، والمعرفة العقلية الضرورية متمثلة في فهم العقل لألفاظ الآية

(١) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٥٧.

(٢) المصدر السابق، ٧/ ٥٨.

(٣) التقريب، لابن حزم، ص١٣٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

فهمًا لا يحتمل إلا معنًى واحدًا؛ وهو هُنا حرميّة الضرب والشتم.

والأقوى دلالة على مقصود ابن حزم من كل استدلالاته على هذا المعنى ؛ هو قوله: (ولو كان النهي عن قول: أفٍّ، مغنيًا عمّا سواه من وجوه الأذى؛ لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها – مع النهي عن قول أفٍّ – النهيَ عن النَّهْرِ والأمر بالإحسان لهما معنى)[1]. ثم قال: (فلمَّا لمْ يقتصرْ تعالى على ذكر الأفِّ وحده؛ بطل قول من ادعى أن بذكر الأفِّ عُلم ما عداه)[2]. وهو نفس معنى قوله – بالتعبير المنطقي –: (إنَّ القضيةَ لا تعطيك أكثر من نفسها)[3]. ولكن يمكن أن يُقال: إنَّ الأمرَ بالإحسانِ والنهيَ عن النَّهْرِ كل ذلك من باب الاهتمام ببر الوالدين والتأكيد على ذلك بأساليب متنوعة، وإن ذلك لا يتعارض مع ما يؤخذ من لفظة أُفٍّ من معانٍ كلها تصّب في قالب البر والإحسان، بل في لفظة أُفٍّ التنبيه على أقل الأذى، الذي قد لا يُدركُ كثيرٌ من الناس أنَّه أذى.

وقصرُ معنى الآية على مفهوم النهي عن التأفيف فقط؛ يُعد عند ابن تيمية من القصور في فهم فحوى النصِّ الشرعيِّ، بل جعل عدم معرفة الأَوْلَى من منطوق الخطاب من البدع التي خالف فيها الظاهرية وابن حزم ما كان عليه السلف من الأخذ بتنبيه الخطاب وفحواه، وما إلى ذلك من قياس الأَوْلَى الذي يُعرف معرفة بديهية.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (وَمَنْ لَمْ يَلْحَظْ الْمَعَانِيَ مِنْ خِطَابِ اللهَّ وَرَسُولِهِ، وَلَا يَفْهَمُ تَنْبِيهَ الْخِطَابِ وَفَحْوَاهُ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ كَالَّذِينَ يَقُولُونَ إنَّ قَوْلَهُ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]، لَا يُفِيدُ النَّهْيَ عَنْ الضَّرْبِ- وَهُوَ إحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ دَاوُد، وَاخْتَارَهُ ابْنُ حَزْمٍ – وَهَذَا فِي غَايَةِ الضَّعْفِ، بَلْ وَكَذَلِكَ قِيَاسُ الْأَوْلَى، وَإِنْ لَمْ يدل عَلَيْهِ الْخِطَابُ، لَكِنْ عُرِفَ أَنَّهُ أَوْلَى بِالْحُكْمِ مِنْ الْمَنْطُوقِ بِهَذَا، فَإِنْكَارُهُ مِنْ بِدَعِ الظَّاهِرِيَّةِ الَّتِي

(١) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٥٨.

(٢) المصدر السابق، ٧/ ٥٨.

(٣) التقريب، لابن حزم، ص١٠٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

لَمْ يَسْبِقْهُمْ بِهَا أَحَدٌ مِنْ السَّلَفِ، فَمَا زَالَ السَّلَفُ يَحْتَجُّونَ بِمِثْلِ هَذَا)[1].

ومن الكلام المحقق بخصوص مسألة التأفيف هذه؛ كلام أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، حيث بيّن أنَّ كلمة أفٍّ في اللغة لا تعني: الضرب؛ وذلك حقيقة في نفس الأمر، ولكن تلك الحقيقة لا تلغي حقيقة أخرى، وهي: (أنّ النهي عن الأفِّ الذي هو أقل الإيذاء؛ نهي عن الأشدِّ من الإيذاء يشمل كل موصوفٍ بأنَّه إيذاء كالضرب والسب... والفارق بين الحقيقتين الصحيحتين: أنَّ الحقيقة الأولى منظورٌ إليها بدلالة المفردة (الضرب، والأف)، والثانية منظور إليها بدلالة كلام مركب يضاف إلى معنى المفردة، وهو تركيب الكلام من أداة النهي، والقول، وأف)[2]. ثم ذكر من تناول المسألة من العلماء المتقدمين على ابن حزم، كالشافعي والباقلاني، ومن تناولها بعد ابن حزم كذلك، كالجويني والغزَّالي والزركشي، واتفقت كلمتهم على الأخذ بالأَوْلَى على تفصيل في مذهب كلٍّ لا داعي لذكره[3].

وقول أبي عبد الرحمن بن عقيل يصلح أن يكون ردًا على ابن حزم بنفس أصل ابن حزم الذي اعتمد عليه في رفض القياس؛ وذلك أنَّ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]، هو نصٌّ على أقل الإيذاء، فيفهم منه ضرورةً ووَفْقَ دلالة اللغة؛ تحريم ما فوق أقل الإيذاء[4]. واختار تلك الدلالة اللُّغوية القاضي عبد الجبار المعتزلي؛ حيث أورد أبو الحسين البصري قول القاضي وردَّ عليه؛ إذْ ذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّ الآية في **معقول القياس**، وذهب القاضي عبد الجبار إلى أنَّها في **معقول اللفظ**. وفي هذا المعنى يقول أبو الحسين البصري: (... وذكر قاضي القضاة - رحمه الله - أن المنع من ضربها معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس. قال: ولا بد من اعتبار عادة أهل

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ١/ ٣٣٦.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٤، وما بعدها.

(٤) المصدر السابق، ص١٣٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

اللغة)[1].

ويُسمّى هذا عند أبي عبد الرحمن ابن عقيل **بدلالة الأَوْلَى لا قياس الأَوْلَى**؛ (لأنّ الدلالة على ما جعلوه مقيسًا موجود في المقيس عليه لغة... والبرهان ههنا ما أسلفته من غلبة استعمال أهل اللغة النهي عن الأدنى فيما يشمل الأعلى، ولأنَّ حكم العقل اقتضى ضرورة هذه الدلالة اللُغوية)[2]. وقال في سياق مماثل: (ولأنَّ العقل حكم بضرورة هذا الشمول من دلالة أفٍّ، لأنَّه - إذا خلا الكلام من قرينة - لا يتصور معنىً معقولًا يعلل به النهي من أقل الإيذاء مع إباحة أكثره!!)[3].

وكان على ابن حزم أن يحمل آية التأفيف على الظاهرين: اللُغوي، والعقلي؛ والذي هو تأصيلٌ من تأصيلاته المنهجية في المعرفة، إذْ العقل في هذه الآية (لا يحتمل إباحة أكثر الإيذاء مع تحريم أقله)[4].

والذي حصل لابن حزم في هذه المسألة هو خطأٌ في التطبيق؛ حيث عمل بمدلول لفظة: أفٍّ اللُّغوي، ولم يضم إليه الظاهر العقلي، ولو فعل لكان قوله كقول القاضي عبد الجبار ومن قال بهذا القول من بعدهم، كأبي عبد الرحمن بن عقيل.

وفي هذا المعنى يقول أبو عبد الرحمن بن عقيل: (وأمَّا ردُّ أهل الظاهر لهذه الدلالة بغض النظر عن التقيد باصطلاح مفهوم الموافقة أو المخالفة؛ فهو من أخطائهم في التطبيق مع أنَّ تأصيلهم يقتضي الأخذ به)[5].

والحاصل، أنَّ ابن حزم قد اجتمع له في آية التأفيف أكثر من معرفة في الاستدلال

---

(١) المعتمد، لأبي الحسين البصري، ٢/ ٢٥٤.

(٢) التقريب، لابن حزم، ص١٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٦.

(٤) المصدر السابق، ص١٤٧.

(٥) المصدر السابق، ص١٤٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

لتحريم الضرب والشتم من غير المورد الذي قال به القياسيون في المسألة، بغض النظر عن إخفاقه في التطبيق لأصله الذي أصّله في هذه المسألة بالذات.

ثانيًا: احتج القياسيون -على أنَّ الله أمر المجتهد بالقياس- بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر:٢]. ووجه الاستدلال، كما يفهمه القياسيون، مأخوذٌ من لفظة الاعتبار، والاعتبار مشتق من العبور، ومعناه: مجاوزة الشيء إلى غيره؛ كقول القائل: عبرت النهر، أي: تجاوزته[(١)].

وفي معنى الاعتبار، يقول أبو الحسين البصري: (والاعتبار هو اعتبار الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه)[(٢)].

وفي هذا المعنى - أيضًا - يقول الغزَّالي: (معنى الاعتبار: العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى)[(٣)].

وهذه الآية - في ظنِّ القياسيين - قاعدةٌ في الأخذ بالقياس، بحسب قول ابن حزم[(٤)]، وفي ردِّ هذه القاعدة، يقول أبو محمد: (وما للقياس مجالٌ على هذه الآية أصلًا بوجهٍ من الوجوه، ولا عَلِمَ أحدٌ قط في اللغة - التي بها نزل القرآن - أنّ الاعتبار هو القياس)[(٥)].

وعليه؛ فما الاعتبار كما يفهمه ابن حزم من لغة العرب؟

الاعتبار عنده ليس إلا التعجب؛ بدليل ذكر الله تعالى للاعتبار في أكثر من آية على هذا المعنى؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗ﴾ [النحل:٦٦]، وقوله تعالى:

(١) انظر: المحصول، للرازي، ٥/ ٣٧.

(٢) المعتمد، لأبي الحسين البصري، ٢/ ٢٢٣.

(٣) المستصفى، للغزّالي، ٢/ ٩١٥.

(٤) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٧٥.

(٥) المصدر السابق، ٧/ ٧٥.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ ﴾ [يوسف:١١١]، وغيرها من الآيات التي تدل على عظيم قدرة الله تعالى في خلقه(١).

وإيراد ابن حزم لهذه الآيات وما يماثلها؛ كان لغرضِ بيانِ معنى الاعتبار الذي لا صلة له بمعنى القياس، لا من بعيد ولا من قريب. بل يجعل ابن حزم كلَّ ذي عقل وحسٍّ يأبى أن يكون الاعتبار: قياسًا؛ حيث صح عنده أنَّ (معنى العبرة التعجب فقط)(٢).

وفي المعنى السابق يقول أبو محمد: (ليس معنى اعتبروا في لغة العرب قيسوا، ولا عَرَفَ ذلك أحدٌ من أهل اللغة، وإنَّما معنى اعتبروا: تعجبوا واتعظوا)(٣).

واستند في تقريره هذا إلى نصِّ آية الاعتبار في سياقها الكامل، وفهم منها (أنّ أحكام الله ﷻ جاريةٌ على خلاف ما يحتسب الناس كلهم، مؤمنهم، وكافرهم، والقياس إنَّما هو شيء يحتسبه القائسون، لا نصَّ فيه ولا إجماعَ)(٤).

وأخذَ ابن حزم يحاجج الجمهور في اختلافهم في العلل وتعدد آرائهم فيها، ومن ثمَّ ؛ صح – عنده – أنَّ القياس باطلٌ بآية الاعتبار نفسها، وباطلٌ كذلك بما روي عن ابن عباس في دية الأصابع؛ إذْ مقصود ابن عباس – في رأي ابن حزم – من قوله: (هلا اعتبرتم، أي: هلا تبينتم ذلك بالأصابع فاستبنتم؛ لأنَّ العبارة عن الشيء هو ما يتبين به الشيء)(٥).

(١) انظر: المحلى، لابن حزم، ١/ ٥٦. وانظر: الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٧٥.

(٢) المصدر السابق، ٧/ ٧٦.

(٣) النبذة، لابن حزم، ص٦٢. وانظر: الصادع، لابن حزم، ص٤٦٦-٤٦٧.

(٤) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٧٧.

(٥) المصدر السابق، ٧/ ٧٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

وقد انتهى الشوكاني[1] إلى ما انتهى إليه ابن حزم في آية الاعتبار هذه، وحاصل الأمر عنده: (أنَّ هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي، لا بمطابقة، ولا تضمن، ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك (=حجيّة القياس)؛ فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته)[2].

ويمضي أبو محمد في تقويض قاعدة القياسيين هذه، بتُهمتهم بتلبيس المصطلحات؛ إذْ يعمد القياسيون - في نظر أبي محمد - إلي (تسمية الباطل باسم الحق)[3]، وليس لهم في هذه التسمية من برهانٍ يستندون إليه، إنْ هو إلا الظنّ الذي حذّرَ الله منه في قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ﴾ [النجم:٢٣].

وفي معنى البرهان الصحيح على تسمية الأشياء بمسمياتها، يشترط أبو محمد أن تكون التسمية: (إما من لغةٍ مسموعةٍ من أهل اللسان، وإما منصوصةٍ في القرآن وكلام النبي ﷺ، وما عدا ذلك؛ فباطل)[4].

وبالرجوع إلى جذر لفظة الاعتبار في المعاجم اللُّغوية المعتمدة[5]، والمتمثل في مادة (ع ب ر)؛ لم أجد أنَّ الاعتبار بمعنى: القياس، بل أقرب ما يكون من مطلب الجمهور هو مجاوزة الشيء إلى غيره، وفي هذا المعنى يقول الكفوي: (وهي - أي: مادة

(١) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء. ولد بهجرة شوكان سنة: ١١٧٣ هـ، من مصنفاته: نيل الاوطار من أسرار منتقى الاخبار، والبدر الطالع، توفي سنة: ١٢٥٠ هـ.انظر: الأعلام، للزِركلي، ٦/ ٢٩٨.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني، ٢/ ٩٧.

(٣) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٧٥.

(٤) المصدر السابق، ٧/ ٧٥.

(٥) انظر: المصباح المنير، للفيومي، وتاج العروس، للزبيدي، ومختار الصحاح، للرازي، مادة: (ع ب ر).

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(ع ب ر) – من تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال)[1].

ولو سَلَّم ابن حزم لزعم الجمهور في أنَّ آية الاعتبار قاعدة في الأمر بالقياس؛ لما سَلَّم لهم بهذا العبور الظنيِّ الذي لا يُغني من الحق شيئًا، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنَّ ما يستدل به الجمهور في هذا السياق إنَّما هو من الاستدلال بالألفاظ المشتركة، كما هو الحال في استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [يوسف:٤٣]، فإنَّ العبارة في اللغة البيان، ومعنى تعبير الرؤيا، أي: تفسيرها، فإذا قال الجمهور: الاعتبار يعني العبور، بمعنى: عبرت النَّهْرَ أي تجاوزته؛ فإنَّ المحصلة من كلامهم – بحسب مناقشة ابن حزم لهم – الخلط، حيث جاءوا بألفاظ مشتركة تقع على معاني مختلفة؛ فكيف يستقيم لهم الاستدلال على مصدريّة القياس في المعرفة من معاني مختلفة ليس هذا من هذا، ولا ذاك من ذاك[2].

وحاصل الأمر؛ أنَّ ابن حزم أبطل استدلال الجمهور بآية الاعتبار نفسها، وذلك بمفهوم يخالف فيه ما ذهب إليه الجمهور؛ حيث استند إلى اللِّغةِ، والحسِّ، والعقل في بيان إبطال أن تكون الآيةُ دليلًا على تأسيس القياس.

وفي جملة المسلك **الثاني**، أجد أنَّ ابن حزم له بدائل متنوعة تتحد في نقض القياس من جهة، وبناءِ معرفةٍ جديدةٍ من جهةٍ أخرى؛ ففي بعض الأحايين يبطل القياس بدليل الخطاب الذي لا يقر به في نفس الأمر، وإنَّما يريد أن يبيّن للقياسيين مقدار الخلل المجني من اعتمادهم على تلك الأصول التي يأصّلونها، سواء كان من جهة المصدر نفسه أو ما يترتب عليه من لوازم باطلة[3]. وقدْ يردّ قول القائلين بحجيّةِ آيةٍ ما على القياس بما هو عائدٌ إلى خصائص الناس الذاتية التي تُعلم بضرورةِ الحسِّ

(١) الكليّات، لأبي البقاء الكفوي، مادة: (ع ب ر).

(٢) الإحكام، لابن حزم، ٧/ ٧٨-٧٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٥٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

والعقلِ، كما هو الحال في دلالة آية القنطار والدينار على ائتمان أهل الكتاب[١]. وقد يرّد حجية الآية التي اعتمد عليها القياسيون؛ كي تكون مدخلاً وطريقًا لحجية القياس؛ على أنّها نصٌ جليّ لا قياس فيه[٢]. وكذلك لا يعطل دلالة الإجماع أن تكون بديلًا للقياس[٣].

وفي فقه الاسم والمسمى، وما يتناوله من أفراد ينتظم الحكم فيها؛ لكونها في مظلة الاسم الذي يطلق عليها جميعًا بدليل اللغة[٤]؛ فإنَّه ابن حزم لا يفرق بين الأحكام التي يتناولها الاسم الواحد إلا في المواضع التي جاء النَّصُّ أو الإجماعُ بالتفريق بينها؛ فاطراد الدلالة، عنده، لمعرفة من المعارف تبقى على حالتها الأولى ما لم تأتِ معرفةٌ أخرى تخرجها عن ذلك الحكم إلى غيره[٥].

وضابط التسمية عند ابن حزم يُؤخذ من قوله: (والتسمية في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما: **أحدهما**: اسمٌ سمع من العرب، ... والقسم **الثاني**: اسمٌ شرعيٌ أوقعه الله تعالى ورسوله ﷺ على بعض أحكام الشريعة، كالصلاة، والزكاة... فبطل أن يكون الله تعالى ورسوله ﷺ سميّا القياسَ عبرةً)[٦].

وخير مثال على تطبيق التسمية في استدلال ابن حزم وركونه إلى اللغة في هذا المجال؛ ردّه على تشغيب القياسيين بحجيّة القياس من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور:٤]، ووجه استدلالهم: أنَّ النصَّ لم يأتِ إلا بجلد قاذف المحصنات، ولم يأت بجلد قاذف المحصنين من الرجال، وأنتم يا معشر الظاهرية تجلدون قاذف

(١) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٦٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٦٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٦٢.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٦٣.

(٥) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٧١.

(٦) انظر: المصدر السابق، ٧/ ٨٠.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

المحصنين؛ وهذا هو القياس بعينه.

فما كان جواب ابن حزم إلا أن قال: الآية فيها عمومٌ لا يجوز تخصيصه إلا بنصٍّ أو إجماعٍ، وهذا العموم إمَّا أن يكون المرادُ منه النساءَ المحصنات، وهو قولكم، وإمَّا أن يكون المراد منه الفروج المحصنات، (وهذا غير منكر في اللغة التي نزل بها القرآن)[1]، ورجَّحَ القول الثاني ببرهانين: **أولهما**: (أن الفروجَ أعمُّ من النساء؛ لأنَّ الاقتصار بمراد الله تعالى على النساء خاصة؛ تخصيص لعموم اللفظ، وتخصيص العموم لا يجوز إلا بنصٍّ أو إجماعٍ)[2]، **وثانيها** أن: (الفروج هي المرميّة لا غير ذلك من الرجال والنساء)[3].

ومن تأمل مصادر ابن حزم في مقابل استدلالات الجمهور على حجيّة القياس؛ يجد أنَها لا تخرج عن كونها نصًا جليًا، أو إجماعًا متيقنًا، أو ضرورة حسيّة أو عقليّة، أو دلالة لُغويّة.

(١) المصدر السابق، ٧/ ٨٧.

(٢) المصدر السابق، ٧/ ٨٧.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ٨٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثانيًا: الاستحسان عند ابن حزم:

١- المدخل المفهومي للاستحسان:

إذا عُدّ الشيء واعُتقد أنَّه حَسَنٌ؛ فهذا هو الاستحسان في اللغة. والحُسن ضدٌ للقبح، فيقال: (وقد حَسُنَ الشيء حُسْنًا، ورجلٌ حَسَنٌ، وامرأةٌ حَسَنةٌ)[١]. هكذا تجده في جذره اللُّغوي[٢].

ولفظة الاستحسان تعود في اللغة إلى معنيين: **أولهما**: ملاحظة وجود الحُسن في الواقع. **وثانيهما**: طلب الحسن للأشياء[٣].

أمَّا اصطلاح الاستحسان فذو تعريفات عديدة، ومشهورهُ أنَّه: (مخالفة القياس لدليل)[٤]، أيًّا كان الاعتبار لهذا الدليل، فقد يكون باعتبار **العُرف**، وقد يكون باعتبار **المصلحة**[٥]، فيعدل المجتهد عن طرد القياس في مسألةٍ جزئيةٍ لاعتبارٍ رآه، وعمله هذا هو الاستحسان.

وهذا المعنى ورد في تعريف الشاطبي للاستحسان؛ حيث يقول في تعريفه: (الأخذُ بمصلحةٍ جزئيةٍ في مقابل دليلٍ كليٍّ، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإنَّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنَّما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة)[٦].

وليس الجمهور من العلماء على وفاقٍ في مصطلح الاستحسان، لا في لفظه ولا

(١) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري، ومختار الصحاح، للرازي، ولسان العرب، مادة: (ح س ن).

(٢) مختار الصحاح، للرازي، مادة: (ح س ن).

(٣) انظر: أمالي الدلالات، لعبد الله بن بيّة، ص٤٦٩.

(٤) قاعدة في الاستحسان، ليعقوب الباحسين، ص١٦٣.

(٥) انظر: أمالي الدلالات، لعبد الله بن بيّة، ص٤٦٩.

(٦) الموافقات، للشاطبي، ٥/ ١٩٤.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

في معناه، فمنهم من ينكره؛ كداود بن علي وابن حزم[١]، وأهل الكلام من المعتزلة[٢]. ومنهم من يقره؛ كأبي حنيفة ومن تبعه من أصحابه[٣]. ومنهم من لم يستحسنه تارة؛ لأنَّ الاستحسان – من وجهة نظره – تشريع، وهذا قولُ الشافعي في القديم[٤]؛حيث حُكي له قولٌ في الجديد يذكر فيه الاستحسان في مواضع. وحَكَى ابن تيمية قول أحمد في ذمِّه استحسان الأحناف من غير دليل، وهذا يعني: أنَّه يقول به إن كان عن دليلٍ يرتضيه، فالأمر على التفصيل عند أحمد، كما هو على التفصيل عند الشافعي[٥].

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٢/ ١٧٥.

(٢) انظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري، ٢/ ١٩١.

(٣) انظر: البحر الرائق، لابن نجيم، ١/ ٤٢٢.

(٤) انظر: الأم، للشافعي، ٧/ ٢٩٤.

(٥) انظر: قاعدة في الاستحسان، ليعقوب الباحسين، ١٦٣ – ١٦٦.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

٢- موقف ابن حزم من الاستحسان:

الاستحسان عند ابن حزم عبارة عن فتوى المفتي (بما يراه حسنًا فقط)[١]. وهو باطلٌ عنده بهذا المفهوم؛ لكون فتوى المفتي لا تستند على برهان يُستدل به، بل كان منبعها عن رأيٍّ رآه، والرأي ظنٌّ، وهذا هوىً مُتبعٌ، في نظر ابن حزم؛ ذلك أنَّ الحقَ في نفسِ الأمرِ حقٌّ لا يخضع، لا لاستحسان مستحسن ولا لاستقباح مستقبح[٢].

ومن أدلة ابن حزم على أنَّ الاستحسان هوىً مُتبعٌ؛ ترك المستحسنين القياس لأجل الاستحسان، وهذه العملية، من وجهة نظر ابن حزم، عملية فوضويّة؛ إذْ الأمر يصبح هملًا لا ضابط له، فَمَنْ الأولى بالاتباع عندما يُترك دليلٌ لآخر؛ من أجل استحسان مجتهد ورأي ناظر؟[٣]

وابن حزم - بهذا الردِّ - استطاع أن يضربَ دليلَ القياسِ والاستحسانِ في آنٍ واحدٍ؛ ذلك أنّه شغَّب عليهم بتركهم الحق (= القياس) الذي يزعمونه إلى الاستحسان، ورأى أن فعلهم هذا تركٌ للحق الذي قالوا به من قبل، وهذا الترك دليل على بطلان القياس، والانتقال إلى الاستحسان بلا برهانٍ؛ دليلٌ على بطلانِ الاستحسانِ كذلك.

ثم لم ينسْ ابن حزم أنَّ النُقلة من القياس إلى الاستحسان ليست كالنُقلة من حديثٍ لحديثٍ؛ إذ تركُ حديثٍ لحديثٍ أو آيةٍ لآخرى يُعدُّ من النسخِ الذي لا يكونُ إلا في هذه المصادر، أمَّا المصادر الأخرى؛ كالقياس والاستحسان ونحوهما، فليس النسخ داخلًا فيهما ولا في غيرهما من المصادر المظنونة[٤].

---

(١) الصادع، لابن حزم، ص٣٨٤.

(٢) انظر:الصادع، لابن حزم، ص ٥٣٠ فما بعدها. وانظر: نكت القرآن، للكرجي، ٣/ ٥٧٠.

(٣) انظر:الصادع، لابن حزم، ص ٥٣٦.

(٤) انظر:المصدر السابق، ص ٥٣١، ٥٣٧.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ومن اللوازم التي ألزم بها ابن حزم المستحسنين؛ تكليف ما لا يطاق؛ حيث إنَّ القول بالاستحسان، مع اختلاف همم العلماء وطبائعهم؛ هو سبيلٌ إلى تعارض الدلائل وبطلان الحقائق، فلا سبيل - والحال هذه - إلى الاتفاق على أمرٍ واحدٍ إذا كان الطريق الموصل إلى الحقائق هو الاستحسان، لا سيّما وواقع الحال يشهد بما هو كائنٌ من الاختلاف بين القائلين به، وهذا هو التكليف بما لا يطاق من وجهة النظر الحزميّة(١).

ويرى ابن حزم أنَّه لا مجال للاستحسان في الشريعة وقد تم الدين وكمُل، إذْ الدين (منصوصٌ عليه، أو مجمعٌ عليه، فلا معنى لمن استحسن شيئًا منه، أو من غيره، ولا لمن استقبح أيضًا شيئًا منه، أو من غيره)(٢).

وإذا استدّل القائلون للاستحسان بحديث: (ما رأه المسلمون حسنًا؛ فهو عند الله حسن)(٣)؛ فإنَّ ابن حزم يضعّف هذا الاستدلال من جهتين(٤): **الأولى**: من جهة الاسناد، فالحديث عنده مُعلقٌ. **والثانية**: من جهة المفهوم، إذْ معناه عند التحقيق - على فرض صحته - هو معنى الإجماع لا معنى الاستحسان؛ لأنَّ منطوق الحديث وظاهره يدل على الجميع ولا يدل على البعض، ولو كان يدل على بعض المسلمين؛ لما كان هذا البعض أولى من البعض الآخر.

وقد ردّ الغزّالي هذا النوع من الأدلة وجعلها شُبهًا. ووافق ابن حزم في وجه من

---

(١) انظر:الإحكام، لابن حزم، ٦/ ١٩٢.

(٢) المصدر السابق، ٦/ ١٩٣.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده برقم: (٣٦٠٠)، انظر: مسند أحمد، مسند عبد الله ابن مسعود، ١/ ٣٧٩. قال العلائي: (لم أجده مرفوعًا في شيء من كتب الحديث أصلًا ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال وإنما هو من قول ابن مسعود موقوفًا عليه). انظر: موطأ مالك، تحقيق: تقي الدين الندوي، ١/ ٣٥٥، الحاشية رقم: (٢٤).

(٤) انظر:الإحكام، لابن حزم، ٦/ ١٩٤. وانظر: الصادع، لابن حزم، ص٥٣٣.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الأوجه الحجاجيّة؛ إذْ يرى الغزَّالي (أنّ المراد به (= الحديث السابق) ما رآه جميع المسلمين؛ لأنَّه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو آحادهم فإن أراد الجميع؛ فهو صحيح؛ إذْ الأمة لا تجتمع على حُسن شيء إلا عن دليل، والإجماعُ حجةٌ، وهو مراد الخبر، وإن أراد الآحاد؛ لزم استحسان العوام)[1].

ولو قيل لابن حزم أنَّ هناك أدلةً خاصةً للشرع قد عدل بها عن أصولها كالعرايا، والسّلم[2]؛ لقال: إنّ العدول في هذه المسائل كان من المشرّع، وليس للمجتهد ما للنبي ﷺ من خصائص التشريع.

وإذا حُوكم ابن حزم إلى ما تقدم ذكره من تعريفات العلماء للاستحسان؛ فسيجد الباحث أنَّه محقٌّ من جهة، وغيرُ محقٍ من جهة أخرى، فالحق في قوله يكون باعتبار الدليل الباعث إلى الاستحسان، فإن كان عن غير دليل الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ كان مصيبًا فيما ذهب إليه، أمَّا إذا كان الاستحسان صادرًا عن تلك الأدلة؛ فهو غيرُ مُحقٍّ فيما ذهب إليه؛ لأنَّ العدول عن القياس إلى غيره من الأدلة المذكورة (=الكتاب أو السنة أو الإجماع) مشروعٌ ومطلوبٌ، لا سيّما وهذه الأدلة من المصادر اليقينيّة عند ابن حزم، وأمَّا إذا كان العدول عائدٌ إلى مقصد الشارع - كما هو في تعريف الشاطبي -؛ فمعلوم أنَّ مذهب ابن حزم يرفض التعليل في الشريعة، ومن ثمَّ **لا يرضى بهذا الباعث.**

وعليه؛ يكون مأخذ ابن حزم على الاستحسان من جهتين، **الأولى**: كون الاستحسان دليلًا بنفسه، وهو ليس كذلك عنده، **والثانية**: كون الباعث إلى العمل به مقصدًا من مقاصد الشريعة، وهو لا يرى فقه المقاصد ولا العمل به أيضًا.

(١) المستصفى، للغزّالي، ص ٤١١.

(٢) انظر: أمالي الدلالات، لعبد الله بن بيّة، ص٤٧٤. حيث أورد عبد الله المحفوظ بن بيّة هذه الأدلة الخاصة لإثبات دليل الاستحسان ووجه كونه من الأدلة التي تثري الفقه.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الخاتمـــة

الخاتمـــة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأصلي وأسلم على خير الورى نبينا محمد صلوات ربي وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد هذا التنقيب في التراث الحزمي، ومن خلال تعدد زوايا النظر لذلك التراث؛ للظفر بمنهاجه المعرفي وبشكل نقدي، فإنَّ الوقت قد آن لتسجيل أبرز النتائج والتوصيات المؤملة من هذه الدراسة، وقد سقتها مرتبة بحسب الهيكل الكلي لمحاور هذه الأطروحة.

أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج:

١- **اليقين** المعرفيُّ عند ابن حزم له مصادره الأوليّة التأصيليّة، والمتمثلة في أوائل الحسّ وبديهيات العقل، وله مصادره المعرفية المكتسبة، كالكتاب والسنة والإجماع والدليل، وهذه المصادر بشِقَيْها، والمؤدية لليقين؛ يلزمها أن تكون برهانيّةً بذاتها أو بغيرها.

٢- معيارية **اليقين** مهيمنة على كل الجوانب المعرفية لدى أبي محمد ابن حزم؛ فهي تُضْفي من سيماء القوّة للبراهين والثقة بالأدلة ما تُضْفيه؛ ولذلك لا يعتبر أبو محمد كونَ العلم علمًا إلا عند تيقن الشيء على ما هو عليه، وتلك المعيارية اليقينية على درجةٍ واحدةٍ لا تفاوت فيها، بغضِ النظر عن الطريق المُوصل إليها، سواءٌ كان مصدرًا يقينيًا قبْليًا أو مصدرًا يقينيًا بعْديًا؛ ولذلك فلا يمكن - بنظر أبي محمد - أن تخضع هذه الرؤية لأيّ أثر يقلل من شأنها، وهذا المشهد الصارم تجده ماثلًا في نظريته الظاهرية؛ إذ يُنظِّر ابن حزم لهذه النظرية في منهاجه المعرفي بجملةٍ من المصطلحات المُرادفة لمصطلح اليقين حتى يؤسسها على أصولٍ ثابتةٍ.

٣- ليس ابن حزم بدعًا من القوم المتفلسفة الذين اشترطوا **اليقين** في المعرفة،

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ولكنه غلا في هذا الجانب حتى فاق أرسطو في عدم المسامحة فيما سامح فيه أستاذه من قضايا العلم التي يتعذر فيها تحقق اليقين.

٤- النظريّة **الظاهرية** ماثلةٌ في كل مصنفات ابن حزم على تنوعها، وهذا يدل على نجاح ابن حزم في طرد نظريّته تلك، وإحكامه لها في جوانب معرفيةٍ جمةٍ تجاوز بها أستاذه داود بن علي، ومع ذلك المُثول الشمولي لهذه النظرية إلا أنَّ أبا محمد لم يَحدّ مصطلح الظاهر بحدٍّ يكفي في بيان مقصوده بهذا المصطلح على جهة التعريف، وإنما يحث على الأخذ به وتوظيفه في المعرفة، وهذا الظاهر الحزمي يشمل كل ما دل عليه اللفظ وَفْق صيغ الدلالات اللفظية من المطابقة والتضمن واللزوم، وهو في حقيقته ظاهران؛ ظاهرٌ لفظيٌّ وظاهرٌ عقليٌّ، وكلاهما يؤخذان من المصادر المعرفية المعتمدة لدى ابن حزم.

٥- لم يقتصر مُثول النظرية **الظاهرية** على الجوانب المعرفيّة الصرفة بل تجاوزها إلى الجوانب النفسيّة، وابنُ حزمٍ يدرك أثر الجانبين على بعضهما، بل هذا الملْحظ موجودٌ عند ابنِ حزمٍ نفسه؛ إذْ منهجه الظاهريّ يتسق اتساقًا مع طبيعته الذاتية من جهة الوضوح والصراحة.

٦- معالم **التقريب** الحزميّ للمنطق الأرسطيّ قامت على أُسسٍ كان من أهمها مسألة الصلة الوثيقة بين المنطق واللغة، وهو الاتجاه الذي نهجه ابن حزم على مدى تقريبه وفق قواعد التصحيح التي قررها، وقد صُبغت بصبغة خاصة في طابعها؛ فكانت على صياغةٍ تفرّدَ بها عن صنيع أرسطو نفسه، وهو في تقريبه للمنطق الأرسطي وأسبقيته له قد نجح نجاحًا، شهد له ثلةٌ من محققي هذا الفن والعاكفين عليه، وبلغ مبلغ النموذج الأمثل في رأيهم.

٧- نظرة ابن حزم لصلاحية المنطق في كونه أسلم وسيلةٍ لصياغة البرهان؛ هي التي حملته على **التقريب** أولًا ثمَّ التوظيف ثانيًا، فبدأ باللبنة الأولى في تحقيق مراده، وكانت مُتمثلةً في اللغة التي تُشكل دلالاتٍ تبيينيةً مع العقل والواقع؛ **فاللغة** تُبِينُ عن خصائص الواقع وبِنْيَتِهِ التي هو عليها، **والعقل** يُميز بين تلك البِنْيات المختلفة. وهذه

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الثلاثية لا يمكن أن تنتظم نظمًا معرفيًا عند أبي محمد؛ ما لم يكن **المنطق** هو جسرها الذي يؤلف بينها جميعًا. وهذا الانتظام البياني، من منظور ابن حزم، يُشاهد في الخطاب الشرعي مشاهدةً واضحةً لا مرية فيها؛ فاللغة باعتبارها أداة فَهْمٍ للخطاب الشرعيّ؛ بَيِّنَةً بَيْنًا لا خفاء فيه. وواقع الأشياء- ذواتٍ أو صفاتٍ أو أفعالٍ- وما هي عليه من خصائص ذاتيّة؛ ظاهرةً ظهورًا لا لَبْسَ فيه، والعقل بعد ذلك يميز واقع الأشياء في الخارج في حدود اللغة التي يتصور الأشياء من خلالها. ثم يعقب ذلك تحقق المعرفة اليقينيّة؛ وَفْقَ الأسس الثلاثة التي أصَّلها في انتظامها السابق. وعليه؛ فإنَّ دعوى التفاوت في المعرفة والقبول بالظنِّ بعد هذا التنظير الحزميّ؛ لا يمكن قبوله بأي وجهٍ من الوجوه، من وجهة النظر الحزميّة.

٨- النفس عند ابن حزم في تكوينها **الفطري** تمر بأطوارٍ معرفيةٍ منذ نشأتها إلى أن تستوي على سوقها، فهي في حقيقة الأمر تنمو نموًّا منطقيًا في اتجاه التكامل المعرفيّ؛ فتبدأ من مرحلة اللّامعرفة كمرحلةٍ أولى، ثم يليها مرحلة المعرفة الحسّيّة المباشرة، ثم يعقب ذلك مرحلة البديهيات المشتملة على قوانين الفكر الأساسيّة، وبمجموع المراحل الثلاث تكتمل **المعرفة الفطريّة**.

٩- توظيف قوانين الفكر الأساسية في المنهج الحزميّ واردٌ بشكلٍ ملحوظٍ؛ كالسببية ومبدأ الهُويّة. والثاني منهما له صلةٌ وثيقةٌ بمبدأ الاطّراد الواقع بين السبب والمُسَبَّبِ، وهذه الصلة قائمةٌ على هُويّة السبب من جهةٍ، وهُوية المُسَبَّبِ من جهةٍ أخرى؛ وعندما تقترن هاتان الهُويّتان بقصد الحصول على هُوية أخرى مغايرة لهما؛ فإنَّه يُنظر إلى الهُويّة الناتجة ومدى ثباتها في الواقع التجريبي، فإنْ اطردت؛ كان هذا الاطراد نافيًا للصُدفة والاتفاق بحكم العقل، ووَفْقَ العمليّة التجريبيّة التي كشفت هذا الاطراد واقعًا مُشاهدًا، وهذا الكشف التجريبي القائم على خصائص الأشياء الذاتية هو ركيزة من ركائز **الاستقراء** التي يقبلها ابن حزمٍ بضوابطه الخاصة به.

١٠- حدُّ الشيء عند أبي محمدٍ قائمٌ على خصائصه الذاتيّة التي يتميز بها عن غيره، وهذا مطلبٌ للعقل في التمييز بين الأشياء؛ لأن العقل لا يمكنه أن يتصور شيئًا

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

هويتُه غير محدودةٍ بحيث تكون في منزلةٍ بين شيئين، وهذا سائدٌ في الوجود بكل جزئياته؛ إذْ كل شيء له طبيعة ثابتة رتّبها الله على نظامٍ لا يختل ولا يتغير إلا بخروجه عن طبيعته الذاتية إلى طبيعةٍ أخرى؛ هي غيره، **وهذا جانبٌ من الجوانب المهمة عند أبي محمد في معرفة الحقيقة**، والجانب الآخر المكمل له يكمن في حصول التلازم بين مُوجب العقل المعتبر في حدود الأشياء واللفظ المسمى لتلك الأشياء؛ فتوسط اللفظ وموجب العقل (=مبدأ الهُويّة) طريقان متلازمان للوصول لتلك الحقيقة المرادة، **وهذا محورٌ خطيرٌ من محاور المنهج المعرفيّ التي يعوّل عليها ابن حزم كثيرًا**، بمعنى: أنَّ صحة الوصول إلى حقائق الأشياء تتوقف على أمرين في لغة البيان، **أولهما**: موجبات العقول (=كمبدأ الذاتية) لتلك الأشياء التي خلقها الله تعالى على هذه الرُتبة، **وثانيهما**: التسميّة لذلك الشيء الخارجي. وبهذين الأمرين تتحقق المعرفة عند ابن حزمٍ على وجه القطع واليقين.

١١-مراتب البيان عند أبي محمد تأتي وَفْق ترتيب منطقي؛ يحكي الواقع الموضوعي من جانب، والواقع الذاتي من جانب آخر، فالواقع الموضوعي يتمثل في وجود الأشياء جميعًا على القسمة الثابتة التي رتّبها الله عليها، والواقع الذاتي يتمثل في حواس الإنسان ومداركه المعرفية التي خُلق عليها، ومن أهمها العقل وفاعليته في تمييز تلك الموجودات؛ وما بين الواقعين(=الذاتي والموضوعي) يجري الحراك المعرفي؛ كي تتكون المعرفة بالنسبة للإنسان على ضوء هذا الحراك. والمعنى المقصود من هذا كله: أنَّ وجوه البيان الأربعة تتمحور حول تكوين المعرفة في الذات العارفة من خلال النظر إلى الواقع الموضوعي وعبرَ اللغة، سواءٌ كانت اللغة لغةً صوتيةً مُؤلفةً من حروفٍ مُقطّعاتٍ، أو كانت لغةً إشاريّةً تعتمد الخط المكتوب بما يمكن أن يكون دليلًا يفسر ما استقر في النفس من بيان يتوارثه جيلٌ بعد جيلٍ؛ وهذا تفصيل فيه إجمال لحصول المعرفة وتحققها، فالمعرفة عند ابن حزم تحصل وفق الموقف الطبيعي للإنسانِ؛ حيث يكون هذا الحصول أو التحقق بمجموع الموضوع المعروف والذات العارفة، دون أن تكون هذه العلاقة حاكمة على وجود الشيء في الواقع الخارجي في حال إدراكها له، وعدم وجوده في حال عدم إدراكها له، بل إنَّ الوجودَ مستقلٌ في وجودهِ

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

عن عمليّةِ الإدراكِ الحسّي هذه؛ مع التسليمِ بأنَّ تمامَ المعرفةِ لا يحدثُ فيها انفكاك بينَ الحسِّ والعقلِ، بمعنى: أنَّ الحقيقة التي يقول بها العقلاء في العملية الإدراكية هي مقررةٌ عند ابن حزم على الوجه الصحيح؛ فكما أنَّ الحقَّ في العمليةِ الإدراكيةِ المتعلقةِ بالحسِّ؛ قائمٌ على شرطِ وجودِ الواقعِ الموضوعيِّ؛ فإنَّ الحقَ - أيضًا- أنَّه لا تلازم بين الإدراك ووجود المُدرَك؛ لأنَّ عدم الإدراك ليس علمًا بعدم المُدرَك، بل هذا باطلٌ لا يتصوره العقل؛ لأنَّ جعْلَ التلازم قائمٌ بين الإدراك ووجود المُدرَك، هو في حقيقته؛ سفسطةٌ.

١٢-القرآن بكليّته ثبت ثبوتًا قطعيًا من خلال البرهان الداخلي والبرهان الخارجي؛ فالبرهان الداخلي إعجازه، والخارجي خصائص المبعوث به، وإلى هذين البرهانين يأتي الخبر المتواتر الذي يُعتبر عند ابن حزمٍ بمثابة ما يُدرك بالحسِّ الأوّلي من جهة تحقيقه القطع في المعرفة التي جاءت عن طريقه؛ إذ به صحْة نبوّة النبيّ ﷺ ومبعثه بالرسالة، وما تضمنته من أصول الشريعة وفروعها، وما لم يُشاهد من أحداث الأمم السابقة مما هو مسطورٌ في الوحي المُنزّل من عند الله تعالى.

١٣-آية (اليوم أكملت لكم دينكم) دلت يقينًا لا مرية فيه على أنَّ الدين قد كَمُلَ؛ وكماليّته تمنع - في نظر ابن حزم - أيَّ أحدٍ من الزيادةِ فيه، والنقصِ منه، وتمنع كذلك من تبديله، وكماليّته، أيضًا، تحتّم علينا الأخذ عن الله تعالى، وعن رسوله ﷺ؛ لكونه المرسَل من عند ربه، والمبلغ لرسالاته، وتحتّم علينا أن نستبين أمرنا منه لا من غيره، ومن ثمَّ ؛ **كانت هذه الآية إحدى القواعد الكبرى عند ابن حزم في رفض الأدلة الظنيّة وعلى رأسها القياس.**

١٤- صناعة **الدليل** عند ابن حزم اعتمدت اعتمادًا ملحوظًا على المنطق الفطريّ والمتمثل في أوائل الحس والعقل كجهة أُولى، وعلى المنطق الصناعي كجهةٍ أُخرى، وحقيقة المادة التي صُنع منها **الدليل** متاحة في النص الشرعيّ والإجماع المعتبر، وهذا الفعل (= توليد الدليل) من أخص خصائص المنهج الحزميّ الذي اكتفى به عن غيره من الأدلة الظنية؛ كالقياس ونحوه، وهو في هذه العملية التوليدية يدرك تمام الإدراك

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

أنَّه لا يُقارب – في صنعه للدليل – مفهوم القياس الأصولي فضلا عن محاكاته .

١٥- لا يُدخِلُ ابن حزم في مفهوم **الإجماع** وما إلى ذلك من مسائلَ مبثوثةٍ في كتب الأصوليين؛ إلا ما كان متسقًا مع نظريته في المعرفة وطبيعتها اليقينيّة، فيَدخلُ إلى هذا العراك الفكري في قضية **الإجماع** ونفسه تتوقّ إلى تحرير **الإجماع** من أيِّ سمةٍ ظنيّةٍ لا ترتقي إلى رُتبة اليقين؛ كي يكون هذا **الإجماع** مصدًرا من مصادرِ المعرفةِ المعتبرة عنده؛ بمعنى: أنَّه يدخل إلى هذا المجال بمِسبارين: **أولهما** مِسبار اليقين، **والثاني** مِسبار الظن، فما كان ذا صبغةٍ يقينيّةٍ؛ قَبِلَهُ، وما كان ذا صبغةٍ ظنيِّةٍ؛ طَرَحَهُ، وهكذا يُجري هذين المسبارين على جميع المسائل – سواء كانت من جهةِ الورودِ أو من جهةِ الدلالةِ – التي لها صلةٌ بالإجماعِ؛ حتى يخلصَ إلى ذاك **الإجماع** المقبول في نظره.

١٦-الظن مطلقًا أو مقيدًا لا يعتبر في المعرفة عند ابن حزم ؛ ولذلك كانت تلك المعارف الظنية خارجةً عن المنهاج الحزميّ، وهو بهذا المسلك يخالف جمعًا من الأصوليين الذين يعتبرون مصدرية تلك المعارف من جهة التأسيس، حتى ولو أفضت للظنِّ المعرفيِّ في بعض الأحايين؛ ومبرر تلك المخالفة من ابن حزمٍ يعود إلى أمرين، **الأول**: خلو البرهان الذي يثبت مصدرية تلك المعارف وكونها صالحةً للاستدلال، **والثاني**: قائمٌ على علة التقاطع لتلك المعارف في فعل المجتهد؛ إذْ فعل المجتهد، في نظر ابن حزمٍ، لا يتجاوز الظنَّ ولا يرقى إلى اليقين.

١٧-تجد ابنَ حزمٍ وهو في طريقه إلى إبطال الرأي والقياس والاستحسان؛ يكاد يكون مُطردًا في منهجيّة الرد التي يسلكها؛ حيث يعتمد نصوص الوحي كما يفهمها هو ويحاور بها الخصم، ويعْمدُ إلى سرد أدلة المخالفين له فيناقشها مناقشة طويلة؛ فإن كانت آية وجّهها الوجهة التي يراها وبيّن خللَ قول المخالف فيها، وإن كان حديثًا نظر إلى سنده نظرة جرحٍ وتعديلٍ يخرج منها بقبوله أو رفضه، وهو في أحايين كثيرة يقلب وجه الدلالة من النصِّ المُستدَلُّ به على المُستدِلِّ، وفي نهاية المطاف يطلب، وبطريقة مُلحةٍ، من الخصم إثبات الدليل على المصدر الذي جعله أصلًا يُرجع إليه، فإن لم يُقمْ دليلاً على ذلك؛ بطلَ زعمُه ذاك؛ لفقده البرهان.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

١٨-لا يصح الاجتهاد الفقهي عند ابنِ حزمٍ ما لم تكن مصادره التي يجول فيها يقينيّةً.

١٩-الشَبَهُ بين الأشياء، عند أبي محمد، لا يلزمُ منه الاستواءُ في الحكم؛ لكون النوع مختلف في حقيقة الأمر، ومن ثمَّ فإن القياس لا يكون معتبرًا إلا في أفراد النوع الواحد.

٢٠-عدم تفريق ابنِ حزمٍ بين الرأي المحمود والرأي المذموم هو أحد المآخذ الهامة التي أُخذت عليه في منهاجه.

٢١-سلك ابنُ حزم مسلكين في استهداف نقض القياس الأصولي، المسلك الأول يُعدُّ مسلكًا مباشرًا ينقض القياسَ نفسه بالمعارف اليقينيّة، فيستدل بها على عدم صلاحية القياس أن يكون مصدرًا معرفيًا، والمسلك الثاني: يُعَدُّ غير مباشر، يستهدف التطبيقات القياسية مُبينًا تهافتها، فهو في طريقته ينظر إلى الكُليّ تارةً، وإلى الجزئيّ تارةً أخرى.

٢٢-ليس الكليّ عند ابنِ حزمٍ على درجةٍ واضحةٍ لا لبس فيها، بل ما يمكن قوله في الكليّ عند أبي محمدٍ: إنَّ المحكم من قوله فيه يكون مهيمنًا على الغامض منه.

٢٣-الاستقراء الناقص عند ابنِ حزمٍ على قسمين، فالقسم الذي يَفي بشروط ابن حزمٍ يكون استقراءً ناقصًا مقبولًا، وهذه الشروط تكمن في كون الصفة في الجزء المقروء ثاويةً فيه على وجه الضرورة التي يؤمن بها العقل على هذه الرُّتبة.

٢٤-يوجد لابن حزمٍ بعض التطبيقات الاستقرائية التي تخالف في حقيقتها شرطه في اضطرار النفس لقبول الاستقراء الناقص متى ما كانت الصفة قائمة على وجه الضرورة العقلية.

٢٥-الاستقراء الناقص الذي قبله ابن حزم لا يُفعل إلا في الطبيعيات لا في الشرعيّات؛ إذْ الشرعيات عنده موقوفة على النص، ويُعلل تفريقه هذا بأنّ الطبائع مستقرةٌ، والشرائع لا تزال قابلةً للنسخ في جميع الديانات.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

ثانيًا: نتائج الوفاق والخلاف بين ابن حزم وغيره:

٢٦-يختلف الباحث مع ابنِ حزمٍ في أمرين: الأول: اشتراط اليقين في كل معرفةٍ بَعْديّةٍ، والثاني: في نبذه للظنِّ الغالب في كل معرفةٍ بَعْديّةٍ.

٢٧-كلام ابنِ تيمية في الإلهام وتخطئته مَن أطلق القول بدلالته ومَن أطلق القول بعدم دلالته؛ لا يتناول ابنَ حزمٍ من كل وجه؛ إذْ دلالة الإلهام الفطرية عند ابن حزمٍ معتبرةٌ.

٢٨-توافق الكرجيُّ القصّابُ، وغيره، مع ابن حزمٍ في ردِّ القياس بجامع الظنيّة المعرفيّة، وهذا في قياس التمثيل المتعلق بالشرعيّات، أمّا ما كان متعلقًا بالعقليّات؛ فهذا الذي امتاز به ابن حزم عن غيره من أهل الظاهر.

٢٩-قاعدةُ (كمالية الدين وشموليته لكل النوازل) يقول بها الشافعي كما يقول بها ابن حزم إلا أنّ الشافعي يُدخل القياس في تلك الشمولية و ابن حزم يُخرجه منها.

٣٠-اتفق ابنُ حزمٍ وابن تيمية على رفض مقولة الجويني القاضية بأنّ نصوص الشريعة متناهية والحوادث غير متناهية؛ حيث إنّ النوازل جميعها تندرج تحت شمولية الشريعة، ومع هذا الاتفاق بين هذين الإمامين إلا أنّ ابن حزم يرفض القياس وابن تيمية يقبله، وهما، بهذا، يتفقان في الشمول ويختلفان في مجال التطبيق، وهذا الأمر راجعٌ إلى اعتبار اليقين والظن في المعرفة.

٣١-لم يحمل ابنُ حزم معنى آية التأفيف على الظاهر اللغويّ والظاهر العقليّ في الآنِ ذاته؛ ولأجل هذا فإنَّه خالف تأصيله في هذه المسألة التطبيقية، ولو أنّه وُفِّق للسير مع تأصيله؛ لكان موافقًا للقاضي عبد الجبار ومَن بعده كأبي عبد الرحمن بن عقيل وغيره.

٣٢-وقع الخلاف بين ابنِ حزمٍ وابن تيمية في كون المنطق معيارًا للمعرفة، فبينما ابن حزمٍ يُقرر معياريته، إذا بابن تيمية ينقضها ويجعل الوحي معيارًا له.

٣٣-يلتقي ابنُ تيمية مع ابن حزمٍ في علاقة الوصل بين اللغة والفكر بغض

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

النظر عن أسبقية التصور على التسمية التي يؤكد عليها ابنُ تيمية في تقريراته.

٣٤-لم يكن ابنُ حزمٍ إلا موافقًا لأرسطو في قضية الوصل القائم بين اللغة والفكر، وهذه العلاقة القائمة بين اللغة والفكر التي ذكرها أرسطو عند دَرْسِهِ للمقولات؛ سار عليها ابنُ رشدٍ من بعدُ.

٣٥-براءةُ ابنِ حزم من قوله بالحدّ الأرسطي بيّنةٌ، كما تقدم توضيحه في المبحث المُعد لتلك المسألة بالبراهين الواضحة، ومنها تعريفه للحد الذي ليس هو نفس تعريف أرسطو له.

٣٦-كان موقف ابنِ حزمٍ من الإدراك الحسي للواقع الخارجي ردًّا على كل الشُّكاك منذ عهد السفسطائية إلى عصر المحدثين، من أمثال ديكارت وهيوم وباركلي وغيرهم ممن نحى نحوهم.

٣٧-يتفق ابنُ حزمٍ وابنُ تيمية على مفهوم العقل، وأنّه من قبيل الأعراض وليس من قبيل الجواهر.

٣٨-يتفق ابنُ حزم مع الحارث المحاسبي في حدّ العقل الغريزيّ وحدّ العقل العملي، وهو الذي ذهب إليه الغزّالي عند ذكره لأقسام العقل الأربعة.

٣٩-يُعدُّ استدلال ابن حزمٍ على الغيب المعقول - أثناء رده على الدهرية والثانوية – ردًّا على بعض المدارس الفلسفية التي تنكر دلالة العقل على الغيب، من أمثال لوك وهيوم وغيرهما.

٤٠-النظرية الخُلُقِيَّةُ عند ابن حزمٍ تحقق طرد الهم، الذي هو مطلب الناس جميعًا، وهو الأمر نفسه الذي أشار إليه ابن تيمية في نظريته الخُلُقِيَّةُ التي تحقق اللّذة من وراء هذه الحياة، وقد جاء اتفاقهما على أنّ الجانب الخُلُقِيّ المبنيّ على الدين هو المُخوَّل بانجاز ذلك المطلب، وهذا الجانب الخُلُقِيّ= هو الصورة الغائبة عن العقل العملي الفلسفي الذي انشغل بجوانب أخرى كالجانب السلوكي والسياسي ونحوهما.

٤١-يُعدُّ ابنُ حزمٍ من حُذّاق النُّظَّار الذين أشاد بهم ابن تيمية من حيث استثمار

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

مبدأ السببية في الاستدلال على وجود الله تعالى .

٤٢-يسبق ابنُ حزمٍ كانط في فلسفته النقديّة سبقًا زمنيًا وسبقًا معرفيًا فيما له علاقة بالعملية الإدراكية التي يتعاضد فيها الحسّ والعقل، حيث أكد أبو محمد على قبْلية المعرفة التي يتضمنها العقل الخالص، وأكد على حاجة هذه العقل للمعطيات الحسيّة.

٤٣-الاستقراء التام عند ابنِ حزمٍ؛ هو الاستقراء الكامل عند أرسطو، وهو يحقق درجة اليقين التي يحققها القياس المنطقي.

٤٤-يلتقي باقرُ الصدر مع ابن حزمٍ في المأخذِ الذي أُخذ على منطق أرسطو في تعميم الاستقراء الناقص من جهة أنّ الإحاطة في ذلك الاستقراء متعذرةٌ، فالصدر ينفي قبليّة المبدأ الذي يقول: الاتفاق لا يكون دائميًا ولا أكثريًا، بينما ابن حزمٍ مأخذه وُرود الوهم على هذا النوع من الاستقراء، وأنّه من المعارف المظنونة.

٤٥-يتفق ابنُ حزمٍ مع الشافعيّ في قطعية ثبوت أحاديث الآحاد من جهة الورود، ويختلف معه من جهة الدلالة.

٤٦-أخفق ابنُ حزمٍ في موقفه من السحر؛ إذْ لم يثبت له حقيقةً؛ خوفًا من الالتباس بمعجزات الأنبياء، إلا أنّ قوله عند التفصيل لا يتفق وقولَ المتكلمين من كل وجهٍ، ولو أنّه اعتبر الدليل الخارجيّ والممثل في سلوك النّبيّ؛ لما وقع في موقفه هذا.

٤٧-دلائل البرهان الخارجي في ثبوت الوحي والبرهنة عليه؛ معتبرة عند ابن حزم، بينما ابنُ رشدٍ لا يعتبر هذا الدليل.

٤٨-لا تعارض بين العقل والنقل عند ابن حزمٍ وابن تيمية خلافًا للمتكلمين.

٤٩-ليس ابن حزمٍ مضطربًا في الإجماع كما ذهب إليه أبو عبد الرحمن بن عقيل، متى ما راعى الباحث اعتبار اليقين في هذا الدليل.

٥٠-أكبر فرق بين ابن حزمٍ وابن تيمية في دليل الإجماع؛ قضية احتساب القطع

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

واليقين في هذا الدليل من عدمه.

٥١-لم يضطر ابن حزم عند استخلاصه الدليل إلى نفي القياس قولًا والاضطرار إليه عملًا، كما ذهب إلى ذلك جماعةٌ من الباحثين.

ثالثًا: أهم التوصيات:

لقد ظهر للباحث من خلال مدارسة التراث الحزمي من جهة، والنظر إلى نتاج الدارسين له من جهة أخرى= أنَّ الوسط العلمي لا زال بحاجة **لدراسة المصطلح الأصولي لدى ابن حزم**، كتلك الدراسة المصطلحية التي تناولها فريد الأنصاري لدى الشاطبي، **وأن دراسة القواعد الفقهية لدى ابن حزم دراسة مقارنة** هي، أيضًا، – فيما يبدو للباحث – من الدراسات الهامة التي ستضيف إلى الحقل المعرفي إضافة نوعية.

وختامًا؛ فإنَّه ما كان لي أن أنجز ما أنجزته لولا فضل الله عليه ورحمته بي وأنا العبد الفقير، فله الحمد وله الشكر على نعمه التي لا تحصى، لا إله غيره ولا رب سواه.

هو الله معبود الورى فله الحمد

فمن فضله الحسنى ومن جوده المد

* وصلى الله على نبيّنا مُحمَّد وعلى آله وصحبه وسلم *

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الفهارس

۞ ١- فهرس الآيات القرآنية.

۞ ٢- فهرس الأحاديث النبوية.

۞ ٣- فهرس الأعلام المترجم لهم.

۞ ٤- فهرس المصطلحات.

۞ ٥- فهرس المصادر والمراجع.

۞ ٦- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾	البقرة:٣٠	٢	٤٥٩
﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ٣٦﴾	البقرة:٣٦	٢	٣٩٢
﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	البقرة:٤٣	٢	٣٢٩
﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾	البقرة:٤٣	٢	٣٢٨ ،١٣٥
﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ٤٥ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ٤٦﴾	البقرة:٤٥-٤٦	٢	٤١٤
﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ١٣٨﴾	البقرة:١٣٨	٢	١٦٩
﴿فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ﴾	البقرة:١٩٦	٢	٣٢٧
﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾	البقرة:٢٣٣	٢	٣٢٩
﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾	البقرة:٢٤٩	٢	٤٠٣
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾	البقرة:٢٥٥	٢	٣٣٨
﴿قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾	البقرة:٢٦٠	٢	١٠٨
﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾	البقرة:٢٧٥	٢	١٢٨
﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾	آل عمران:٧	٣	١٢١
﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾	آل عمران:٧	٣	٤٦٧

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الآيـــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾	آل عمران:١٥٩	٣	٤٤٦
﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾	آل عمران:١٧٣	٣	٢٦٠
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾	آل عمران:١٨٥	٣	٣٩٠
﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾	النساء:١١	٤	١٣٦، ١٣٦، ٣٧٦
﴿إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾	النساء:٢٢	٤	٣٨٣
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾	النساء:٥٩	٤	٣٠٣
﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾	النساء:٦٥	٤	٣٠٤
﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾	النساء:٧٨	٤	٣٣٤
﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾	النساء:٧٩	٤	٣٣٤
﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾	النساء:٨٢	٤	٣٥٧
﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾	النساء:١١٥	٤	٢٢٩، ٣٥٦
﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾	النساء:١٥٧	٤	٤٠٣، ٤٢٤
﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾	المائدة:٢	٥	١٣٢
﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾	المائدة:٣	٥	٣٠٥، ٣٠٦، ٣٦١، ٤٦٢

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الآيـــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾	الأنعام:١٩	٦	٢٩٤
﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾	الأنعام:٣٨	٦	٣٣١، ٤٦٢
﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾	الأنعام:٥٠	٦	١٢٩
﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾	الأنعام:٥٧	٦	٣٣٨
﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾	الأنعام:٩٣	٦	١٨٦
﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾	الأنعام:١٢٤	٦	٢٩٣
﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾	الأعراف:٢٨	٧	٢٣٢
﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ﴾	الأعراف:٢٩	٧	٢٣٣
﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾	الأعراف:٥٤	٧	١٦١، ٢٣٦
﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾	الأعراف:١٧٢	٧	١٦٧
﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾	الأعراف:١٧٩	٧	٣٣١
﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٨٠﴾﴾	التوبة:٨٠	٩	١٣٨، ١٣٩

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الآيـــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾	التوبة:١١٤	٩	٣٨٤، ٣٨٥
﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾	التوبة:١٢٢	٩	٢٩٩
﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾﴾	يونس:٤٢-٤٣	١٠	٢٦٦
﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾﴾	يوسف:٤٣	١٢	٤٨٢
﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴿١٠٢﴾﴾	يوسف:١٠٢	١٢	٣٤١
﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾	يوسف:١١١	١٢	٤٨٠
﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾﴾	إبراهيم:٢٤	١٤	٣٠٢
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾	النحل:٤٣	١٦	٤٣٢
﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾	النحل:٤٤	١٦	٣٢٦، ٤٦٦
﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾	النحل:٦٦	١٦	٤٧٩
﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾﴾	النحل:٦٨	١٦	٢٩٥، ٤٣٢
﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾	النحل:٧٨	١٦	١٦٣، ١٧٦
﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾	النحل:٨٩	١٦	٤٦٦
﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾	الإسراء:٢٣	١٧	٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٧

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ٠١٨
Ali Fattani

الآيـــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾	الإسراء:٣٦	١٧	٤٦٩
﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾	الإسراء:٧٨	١٧	٣٧٢
﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾﴾	طه:٥٠	٢٠	٤٣٣
﴿فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُوا۟ صَفًّا ۚ﴾	طه:٦٤	٢٠	٣٤٠
﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾﴾	طه:٦٦	٢٠	٣١٨
﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾	طه:١١٠	٢٠	٣٣٨
﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾	الأنبياء:٢٣	٢١	٣٢٩، ٤٥٨
﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾	الأنبياء:٨٧	٢١	٤١٦
﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾﴾	المؤمنون:٥-٦	٢٣	٣٢٨
﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾	النور:٤	٢٤	٤٨٣
﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ﴾	النور:٣٣	٢٤	١٣٣
﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾﴾	الروم:٢	٣٠	٣٢٠
﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾	الروم:٣٠	٣٠	١٥٩، ١٦٩
﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾	الأحزاب:٧٢	٣٣	١٦٧
﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾	فاطر:١	٣٥	١٥٩

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾	الشورى:١١	٤٢	٣٠٧
﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾	الشورى:٢١	٤٢	٣٣٨، ٣٣٩
﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾	الشورى:٥١	٤٢	٢٩٥، ٤٣٣
﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾	الجاثية:٣٢	٤٥	٤٠٨
﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾	محمد:١٩	٤٧	٤١٦
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾	الحجرات:٦	٤٩	٢٩٩
﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾	الحجرات:١٢	٤٩	٤١٢
﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾	ق:٣٧	٥٠	٢٣٦
﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾	الطور:٣٥	٥٢	٢٦٣
﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾	النجم:٣-٤	٥٣	٢٩٨، ٢٩٩
﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾	النجم:٢٣	٥٣	٤٠٨، ٤٨١
﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾	النجم:٢٨	٥٣	٣٥١، ٤٠٨
﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾	الرحمن:١-٤	٥٥	٩٥
﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾	الواقعة:٧٧-٧٨	٥٦	٣٠٧

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ١٨٠
Ali Fattani

الآيـــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٩٥﴾﴾	الواقعة:٩٥	٥٦	١٠٨، ١١٨
﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴿٢﴾﴾	الحشر:٢	٥٩	٤٧٩
﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾	الجمعة:١٠	٦٢	١٣٢
﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾	الملك:١٠	٦٧	٢٠٧
﴿إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَـٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾﴾	الحاقة:٢٠	٦٩	٤١٨
﴿وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٥١﴾﴾	الحاقة:٥١	٦٩	١١٨
﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾﴾	الجن:١	٧٢	٣٠٧
﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾	الجن:٢٨	٧٢	٢٦٣
﴿فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾	القيامة:١٨	٧٥	٣٢٦
﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾	القيامة:١٩	٧٥	٣٢٧
﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ﴿١﴾﴾	الانفطار:١	٨٢	١٥٩
﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾﴾	الغاشية:٢١	٨٨	٢٣٦
﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾﴾	التكاثر:٥	١٠٢	١١٨
﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴿٧﴾﴾	التكاثر:٧	١٠٢	١١٨
﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴿٤﴾﴾	الفلق:٤	١١٣	٣١٨

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فهرس الأحاديث النبوية

م	طرف الحديث	الصفحة
١	إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة	٣٨١
٢	اللهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ	١٧٠
٣	إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ....	٢٧٢
٤	إِنَّ اللهَّ لاَ يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاهُمُوهُ انْتِزَاعًا....	٤٦٩
٥	إنّكم تختصمون إلي وإنّما أنا بشر....	٤٢١
٦	إنّي أرى رؤياكم قد تواطأت على أنها في العشر الأواخر....	٣٦٥
٧	إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ	٣٥١، ٤٠٩
٨	ثم يخلل بيديه حتى إذا ظن أنه قد أروى بشرته	٤٢٣
٩	رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ	٤٣٧
١٠	قَدْ كَانَ فِي الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي فَعُمَرُ	٤٣٤
١١	كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ	٣٨٠
١٢	كل مولود يولد على الفطرة	١٥٩
١٣	لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه	٢٢٦
١٤	لّما أراد النبي ﷺ أن يصلي على رأس النفاق....	١٣٨
١٥	ما كان الله ليجمع هذه الأمة على ضلالة أبدًا	٣٦٤
١٦	مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ....	٤٧٢
١٧	يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء؟....	٤٢٢

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٤٣٦/١٠/٢٤ ٠١٨
Ali Fattani

فهرس الأعلام

م	اســـــم العلـــــــم	الصفحة
١	أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن القرافي	٣٦٠
٢	أحمد بن عبد الجبار الهمذاني	٣٠٠
٣	أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني	٣٤٤
٤	أرسطو	٦٣
٥	إسماعيل بن النغريلة الأندلسي	٣٣٣
٦	أفلاطون	٨٥
٧	الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي	٢٠٥
٨	الحسين بن عبدالله بن سينا	٢٦٩
٩	الحسين بن محمد بن عبدالله الطّيبي	٤٣٤
١٠	السفسطائية	١١٤
١١	القاسم بن فيرة بن خلف الشاطبي	١٠١
١٢	إمانويل كانط	٦٠
١٣	باركلي	١٩٦
١٤	داود بن علي بن خلف البغدادي	٤٦
١٥	ديفيد هيوم	١٩٦
١٦	ديكارت	٥٥
١٧	سليمان بن خلف بن سعد القرطبي الباجيَّ	٥٠
١٨	صاعد بن أحمد الأندلسي	٨٠

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

م	اســـــم العلـــــــم	الصفحة
١٩	عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي	١٧١
٢٠	عبدالحق بن غالب بن تمام بن عطية المحاربي	١٠٨
٢١	عبدالملك بن عبدالله الجويني	٣٠١
٢٢	علي بن خلف بن عبدالملك بن بطّال	٤٧٠
٢٣	فريد الأنصاري	١٠١
٢٤	مالك بن أنس بن أبو عامر المدني	١٧٢
٢٥	محمد الطاهر بن عاشور	١٦٠
٢٦	محمد بن أبو بكر (ابن القيم)	٤١
٢٧	محمد بن أحمد بن أبو سهل السَّرَخْسِي	١٢٨
٢٨	محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي (ابن النجار)	٤٢٢
٢٩	محمد بن إدريس بن العباس الشافعي	١٢٨
٣٠	محمد بن إسماعيل اللخمي	٤٦
٣١	محمد بن الحسين بن خلف البغدادي (أبو يعلى)	٣٤٢
٣٢	محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي	٣٤٤
٣٣	محمد بن عبدالله بن تومرت البربري	٣٨
٣٤	محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري	٤٠٥
٣٥	محمد بن علي بن محمد الكَرَجيّ	٣٤١
٣٦	محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني	٤٨١
٣٧	محمد بن عمر الرازي	٢١٧
٣٨	محمد بن محمد الطوسي الغزالي	٦٧
٣٩	محمد بن محمد بن أحمد بن أبو بكر المقري	٤٢١

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

م	اســـــم العلـــــــم	الصفحة
٤٠	محمد بن نصير الدين الطوسي	٨٥
٤١	محمد بن يحيى بن باجة السرقسطي	٣٩
٤٢	محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفين المناوي	٤١٠
٤٣	محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري	١٠٨
٤٤	منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني	٤٣٤
٤٥	يحيى بن شرف بن مري النَّوَوِيّ	٤٢٢
٤٦	يوسف بن عبدالله القرطبي (ابن عبد البر)	١٧١

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فهرس المصطلحات

م	الكلمـــــــة	الصفحة
١	الإجماع	٣٤٠
٢	الاستحسان	٤٨٥
٣	الإلهام	٤٢٩
٤	الدراسات الميتودولوجيّة	٥٧
٥	الظن	٤٠٣
٦	الفطرة	١٥٩
٧	القياس	٤٤٨
٨	المنهج المعرفي	٥٢
٩	النزعة السفسطائية	١١٤
١٠	الوحي	٢٩٤
١١	اليقين	١٠٤
١٢	ميتافيزيقا	٢٣٧

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فهرس المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم** (جل منزله وعلا).

(١) ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، زكريا إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون سنة طبع.

(٢) ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، حسان محمد حسان، بدون سنة طبع.

(٣) ابن حزم الكبير، عمر فروخ، دار لبنان، ط الثانية، ١٩٨٧م.

(٤) ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٩م.

(٥) ابن حزم خلال ألف عام، جمع وتحقيق: أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٩٨٢م.

(٦) ابن حزم صورة أندلسيّة، طه الحاجري، دار الفكر العربي، بدون سنة طبع.

(٧) ابن حزم وآراؤه الأصولية، محمد بنعمر، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

(٨) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سالم يفوت، دار الثقافة، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

(٩) ابن حزم والمسائل التي خالف فيها الجمهور في العقائد والأصول والعبادات، محمد صالح موسى حسين، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

(١٠) ابن حزم وموقفه من الإلهيات، أحمد الحمد، مطبوعات جامعة أم القرى، ١٤٠٦.

(١١) ابن حزم، وديع واصف مصطفى، المجمع الثقافي، بدون سنة طبع.

(١٢) أثر المنطق اليوناني في المنهجية الأصولية عند ابن حزم، سي محمد بوالنيت، بحث لنيل شهادة الدكتوراة الوطنية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مرقوم بالكمبيوتر.

(١٣) إجابة السائل شرح بغية الآمل، الصنعاني، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

(١٤) الإجماع، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

(١٥) أحكام القرآن، الشافعي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ للهجرة.

(١٦) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق: أبي الأشبال أحمد محمد شاكر، مكتبة الإمام البخاري. وطبعة دار الحديث، القاهرة، ط١.

(١٧) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(١٨) إحياء علوم الدين، الغزالي، دار المنهاج، ط الأولى، ٢٠١١م.

(١٩) الاختلاف بين جمهور الأصوليين وابن حزم في الاحتجاج بالمفهوم وأثره في الفروع الفقهية، نبيل حفاف، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

(٢٠) الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس، لابن حزم، تحقيق: إيفا رياض، مراجعة: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط الثانية، ٢٠٠٩م.

(٢١) الأَخْلاَقُ وَالسِّيَرُ، ابن حزم، تحقيق: عادل أبو المعاطي، دار المشرق العربي، ط الأولى، ١٩٨٨م.

(٢٢) آراء ابن حزم الاعتقادية من خلال مؤلفات ابن تيمية، عبد الله بن محمد الزهراني، مركز ابن تيمية للنشر والتوزيع، ط الأولى، ٢٠١٣م.

(٢٣) آراء الحافظ الكَرَجيّ القصَّاب الأصولية دراسة أصولية مقارنة، ياسين تحسين البحركي، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠١٣م.

(٢٤) أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.

(٢٥) أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط الثانية، ١٩٨٥م.

(٢٦) إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، وولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط الأولى، ١٩٩٩م.

(٢٧) الإرشاد، للجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ط ١٣٦٩م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

(٢٨) أساس التقديس، للرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١٤٠٦ للهجرة.

(٢٩) الاستحسان حقيقته أنواعه حجيته تطبيقاته المعاصرة، يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

(٣٠) الاستذكار، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، دار الكتب العلمية، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط ٢٠٠٠م.

(٣١) الاستقراء والمنطق الذاتي، يحي محمد، الانتشار العربي، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

(٣٢) الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان، دار الجامعات المصريّة، ١٩٧٧م.

(٣٣) أسس المنطق والمنهج العلمي، محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، ١٩٧٠م.

(٣٤) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، ط الثالثة، ١٩٨١م.

(٣٥) الإسهام ببيان منهج ابن حزم في تعليل الأخبار من خلال كتابه الإحكام، لأبي الفضل بدر العمراني، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(٣٦) الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط الثالثة.

(٣٧) أصول البحث العلمي ومناهجه، أحمد بدر، المكتبة الأكاديمية، ط الثامنة، ١٩٨٦م.

(٣٨) الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق: فيصل بدير عون، ط الأولى، لجنة التأليف والتعريب، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(٣٩) أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن احمد السرخسى، دار الكتاب العلمية، ط الأولى، ١٩٩٣م.

(٤٠) أصول الفلسفة الإشراقيّة عند السهروردي، محمد علي أبو ريان، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، إشراف: محمود قاسم.

(٤١) أصول المعرفة والمنهج العقلي، أيمن المصري، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠١٠م.

(٤٢) الأصول والفروع، ابن حزم، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠١١م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٤٣) الأصول والفروع، تحقيق: التركماني، دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٢ للهجرة.

(٤٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، دار الفكر،١٩٩٥م.

(٤٥) إعلام إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، ١٩٧٣م.

(٤٦) الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، ط الخامسة، ١٩٨٠م.

(٤٧) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، عبد الله بن بيه، دار المنهاج، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

(٤٨) الإمام ابن حزم الظاهري إمام أهل الأندلس، محمد عبد الله أبو صعيليك، دار القلم، ط الأولى، ١٩٩٥م.

(٤٩) إمانويل كَنْت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط الأولى، ١٩٧٧م.

(٥٠) الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان علي بن محمد ابن العباس التوحيدي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(٥١) الإيمان بالله وأثره في الحياة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى.

(٥٢) البحث عن اليقين، جون ديوي، ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، بدون سنة طبع.

(٥٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، دار المعرفة.

(٥٤) البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى، ١٩٨٨م.

(٥٥) البصائر النصيريّة في علم المنطق، للساوي، تقديم وتعليق: رفيق العجم، دار الفكر، ط الأولى، ١٩٩٣م.

(٥٦) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ابن تيمية، مكتبة العلوم والحكم، تحقيق: موسى سليمان الدويش، ط الأولى، ١٤٠٨ للهجرة.

(٥٧) بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحد العربية، ط الحادية عشرة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٥٨) تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

(٥٩) تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، نقله عن الأسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٥٥م. ص٢١٦.

(٦٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصريّة، بدون سنة طبع.

(٦١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

(٦٢) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، كانط، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي.

(٦٣) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، ١٩٥١م.

(٦٤) التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة، ط الأولى، ١٤٣٥ للهجرة.

(٦٥) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط الثالثة، ٢٠٠٧ م

(٦٦) تجليات الفلسفة العربية/ منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر العربي، ودار الفكر المعاصر، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

(٦٧) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لأبي الحسن علاء الدين بن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م.

(٦٨) تحرير المقال في موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين في العقبى والمآل، للقاضي أبي طالب عقيل بن عطية بن أبي أحمد القضاعي الطرطوشي، تحقيق: مصطفى باجو، دار الإمام مالك، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

(٦٩) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون، بدون سنة طبع، وطبعة: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، سنة ١٤٢٠ للهجرة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٧٠) تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي،تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(٧١) التعريفات، علي بن محمد الجرجاني تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(٧٢) تفسير السعدي عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط الأولى ٢٠٠٠م.

(٧٣) تفسير القرآن، لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مدار الوطن للنشر، ط الثانية، ٢٠١١م.

(٧٤) تفسير تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

(٧٥) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، لابن حزم، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

(٧٦) التقريب، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط الأولى.

(٧٧) التقرير والتحرير في علم الأصول، ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، دار الفكر، ١٩٩٦م.

(٧٨) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط الثامنة، ٢٠٠٢م.

(٧٩) التلخيص لوجوه التخليص، ابن حزم، تحقيق: سعود الشمري، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

(٨٠) التلخيص لوجوه التلخيص، ابن حزم، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(٨١) تلخيص منطق أرسطو/ كتاب البرهان، لابن رشد، تحقيق ودراسة: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني.

(٨٢) تلخيص منطق أرسطو، كتاب العبارة لابن رشد، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٨٣) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م.

(٨٤) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبد الكبير البكرى، مؤسسة القرطبة.

(٨٥) التيسير بشرح الجامع الصغير، لزين الدين عبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي،ط الثالثة، ١٩٨٨م.

(٨٦) تيسير علم أصول الفقه، عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان، ط الخامسة، ٢٠٠٧م.

(٨٧) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد محمد السفياني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط الثانية، ٢٠١٣م.

(٨٨) الثقافة والمنهج، المسيري، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، ط الثانية ٢٠١٠م.

(٨٩) جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، ط الأولى، ٢٠٠١م.

(٩٠) جامع المسائل، ابن تيمية، تحقيق: عزير شمس، دار عالم الفوائد، ط الأولى، ١٤٢٢ للهجرة.

(٩١) جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، دراسة وتحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(٩٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: سمير البخاري، دار عالم الكتب، ط ٢٠٠٣م.

(٩٣) الجدل لابن سينا، تحقيق: الأهواني، وزارة الثقافة والارشاد القومي، القاهرة.

(٩٤) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي.

(٩٥) الجمع بين الصحيحين، محمد بن فتوح الحميدي، تحقيق:علي حسين البواب، دار ابن حزم، ط الثانية، ٢٠٠٢م.

(٩٦) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، بدون سنة طبع.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

(٩٧) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: علي حسن ناصر، عبد العزيز إبراهيم العسكر، حمدان محمد، دار العاصمة، ط الأولى، ١٤١٤ للهجرة.

(٩٨) الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، لأبي محمد عبد القادر القرشي، دار مير محمد، كراتشي.

(٩٩) حجة الوداع، ابن حزم، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

(١٠٠) الحدّ الأرسطي أصوله الفلسفية وآثاره العلميّة، سلطان بن عبد الرحمن العميري، دار الميمان، ط الأولى، ٢٠١١م.

(١٠١) حرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، لأبي عبد الرحمن ابن عقيل،...

(١٠٢) الحكمة، العدد: ٢٣، القياس القطعي بين ابن حزم وابن تيمية.

(١٠٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(١٠٤) دراسات في المنطق عند العرب، محمد مهران، دار قباء، ٢٠٠٣م.

(١٠٥) دراسة في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة ومن جاء بعدهم، ابن حزم، تحقيق: سعيد الأفغاني، ودراسة وتحقيق: ياسر الحسيني، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠١٢م.

(١٠٦) الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

(١٠٧) دقائق التفسير، ابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، ط الثانية، ١٤٠٤ للهجرة.

(١٠٨) دلائل الإعجاز، لأبي بكر عبد القاهر الجرجاني، تعليق: محمود شاكر، مكتبة المعارف، ط الخامسة، ٢٠٠٤م.

(١٠٩) الدليل عند الظاهرية، نور الدين الخادمي، دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.

(١١٠) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب ط ١٩٨١م.

(١١١) الرد على المنطقيين. ابن تيمية، إشراف: عبد الصمد شرف الدين، مطبعة بمباي، ١٩٤٩م.

(١١٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، دار المعرفة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(١١٣) رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سنوات الطبع ١٩٨٠ الجزء الأول، الجزء الثاني ١٩٨٧، ١٩٨١ الجزء الثالث،١٩٨٣ الجزء الرابع. وطبعة سنة ٢٠٠٧م.

(١١٤) رسالة ابن حزم الأندلسي في الرد على ابن النغريلة اليهودي، أحسن الحساسنة، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠١١م.

(١١٥) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية.

(١١٦) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط الأولى، ١٩٩٩م.

(١١٧) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب شرح الشوشاوي على تنقيح الفصول للقرافي، تحقيق: مبارك موتافي وأحمد الغالب، منشورات وزارة الأوقاف المغربية.

(١١٨) الزهد والورع والعبادة، ابن تيمية، تحقيق: حماد سلامة ومحمد عويضة، مكتبة المنار، ط الأولى، ١٤٠٧ للهجرة.

(١١٩) سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠١٢م.

(١٢٠) السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية، جمعان بن محمد الشهري، دار طيبة الخضراء، ط الأولى، ٢٠١١م.

(١٢١) سبل السلام، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط الرابعة ١٩٦٠م.

(١٢٢) سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي دار إحياء التراث العربي تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

(١٢٣) سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٩٨٥م.

(١٢٤) شرح البرهان لأرسطو، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية.

دكتوراه _ جمعان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(١٢٥) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، التفتازاني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

(١٢٦) شرح السيوطي لسنن النسائي، عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط الثانية، ١٩٨٦م.

(١٢٧) شرح الكوكب المنير، لأبي البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط الثانية، ١٩٩٧م.

(١٢٨) شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٩٨٧م.

(١٢٩) شرح مراقي السّعود، محمد الأمين، تحقيق: علي العمران، مؤسسة سليمان الراجحي، دار علام الفوائد، ط الثالثة، ١٤٣٣ للهجرة.

(١٣٠) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم، دار المعرفة، ١٩٧٨م.

(١٣١) الشمسية في القواعد المنطقيّة، لنجم الدين القزويني شرحها: قطب الدين الرازي، درسها: مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(١٣٢) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة، راشد المبارك، الانتشار العربي، ط الأولى، ٢٠١١ م

(١٣٣) الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، ابن حزم، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الدار الأثرية، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

(١٣٤) صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط الثالثة، ١٩٨٩م.

(١٣٥) الصفدية، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، ط الثانية، ١٤٠٦ للهجرة.

(١٣٦) طبقات الأمم، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف.

(١٣٧) طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، ط الثانية، ١٩٩٤م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(١٣٨) طوق الخطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم، علي أحمد الديري، مركز آل خليفة، ط الأولى، ٢٠٠٧م.

(١٣٩) الظاهر عند ابن حزم دراسة أصولية فقهية، أحمد عيسى العيسى، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

(١٤٠) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، دار الفكر، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ٢٠٠٩.

(١٤١) ظاهريّة ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث، أنور الزعبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الثانية، ٢٠٠٩.

(١٤٢) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبو يعلى، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، جامعة الملك سعود، ط الثانية، ١٩٩٠م.

(١٤٣) العقل اللُغوي، أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري، مطبوعات نادي مكة الأدبي، ط الأولى، ١٩٩٤م.

(١٤٤) العقل والشريعة مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية، مهدي فضل الله، دار الطليعة، ط الأولى، ١٩٩٥م.

(١٤٥) العقل والوجود، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

(١٤٦) العقل وفهم القرآن، المحاسبي، تحقيق: حسين القوتلي.

(١٤٧) علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، حسن بشير صالح، دار الوفاء، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(١٤٨) علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، حسن بشير صالح، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٣م.

(١٤٩) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة، دار القلم، ط الثامنة.

(١٥٠) علم الاجتماع الظاهري عند ابن حزم، السيد علي شتا، المكتبة المصريّة، ٢٠٠٤م.

(١٥١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، ١٣٧٩م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

(١٥٢) الفرقان بين الحق والبطلان، ابن تيمية، تحقيق: حمد بن أحمد العصلاني، مركز ابن تيمية للنشر والتوزيع، ط الأولى، ٢٠١٢م.

(١٥٣) فصل المقال، لابن رشد، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف.

(١٥٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، علي بن أحمد بن حزم، مكتبة الخانجي، ط الأولى.

(١٥٥) الفطريّة بعثة التجديد المقبلة، فريد الأنصاري، دار السلام، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

(١٥٦) الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، محمد نصيف العسري، دار الحديث، ط ١٤٢٩ للهجرة.

(١٥٧) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مصطفى حسن النشار، دار التنوير، ط ٢٠٠٨م.

(١٥٨) الفلسفة الحديثة، كريم متى، منشورات جامعة قاريوس، ط الثانية، ١٩٨٨م.

(١٥٩) فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ط الأولى، ١٩٥٦م.

(١٦٠) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، ط الثانية، ١٩٩٨م.

(١٦١) قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، نديم الجسر، دار العربيّة، بدون سنة طبع.

(١٦٢) قصة الفلسفة الحديثة، لأحمد أمين، و زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة.

(١٦٣) قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين، زكي نجيب، دار الكتب المصرية، ط الثانية، ١٩٣٥م.

(١٦٤) قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله بن حافظ الحكمي، ط الأولى ١٩٩٨م.

(١٦٥) قواعد الفقه، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الصدف، ١٩٨٦م.

(١٦٦) قواعد في علوم الفقه، لحبيب أحمد الكيرواني، إعداد: مكتبة الدراسات والبحوث العربية والاسلامية، دار الفكر العربي، ط الأولى، ١٩٨٩م.

(١٦٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ..

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

(١٦٨) الكليات، لأبى البقاء الكفوي تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري،مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

(١٦٩) كنط وفلسفته النظريّة، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، ٢٠٠٦م.

(١٧٠) اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٩٨٥م.

(١٧١) ما بعد الطبيعة، لأرسطو طاليس، عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(١٧٢) ما هي الابستومولوجيا، محمد وقيدي، دار الحداثة، بدون سنة طبع.

(١٧٣) ما هي الفلسفة، حسين علي، التنوير، ط ٢٠١١م.

(١٧٤) المجاز في القرآن الكريم وموقف الظاهريّة منه، مقال، لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ملحق الرسالة، الخميس ١٥ ديسمبر ٢٠٠٩م.

(١٧٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط الثالثة، ٢٠٠٥م.

(١٧٦) مجموعة رسائل الإمام الغزالي/ المنقذ من الضلال، تقديم: أحمد شمس، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ للهجرة.

(١٧٧) المحصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط الأولى، ١٤٠٠ للهجرة.

(١٧٨) المحلى، ابن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، بدون سنة طبع، وطبعة أخرى بتحقيق: لجنة إحياء التراث، دار الآفاق الجديدة، بدون سنة طبع.

(١٧٩) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، ١٩٩٥م.

(١٨٠) المختار من كنوز السنة شرح أربعين حديثا في أصول الدين، محمد عبد الله دراز، اعتنى به: عبد الله الأنصاري، طبعه خليفة آل ثاني.

(١٨١) مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة في الأُلفة والأُلَّاف، ابن حزم، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط الأولى، ٢٠٠٢م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(١٨٢) مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ابن حزم، تحقيق: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، مكتبة الصحابة، طنطا، ط الأولى، ١٩٨٧م.

(١٨٣) مدخل إلى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط السادسة، ٢٠٠٦م.

(١٨٤) مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط الثانية، ١٩٧٨م.

(١٨٥) المدخل عن نظريّة المعرفة (القسم الثاني) واقع المعرفة وشروطها، لأبي عبد الرحمن بن عقيل، دار ابن حزم، بدون سنة طبع.

(١٨٦) المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، توفيق بن أحمد الغلبزوري الإدريسي، دار ابن حزم، ط الأولى ٢٠٠٦م.

(١٨٧) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين، إشراف بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط الثالثة، ١٤٣٣ للهجرة.

(١٨٨) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم، ويليه: نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، حسن أحمد أسبر، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(١٨٩) المزهر في علوم اللغة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(١٩٠) المستصفى، الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٩٩٧م.

(١٩١) مشكلات فلسفية / المشكلة الخُلقية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، بدون سنة طبع.

(١٩٢) المشكلة الخلقية، زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، ١٩٩٨م.

(١٩٣) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحيّة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

(١٩٤) المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق ودراسة: عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصريّة للكتاب، ١٩٨٩م.

(١٩٥) المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٣ للهجرة.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

(١٩٦) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

(١٩٧) المعجم الوسيط، حقق في مجمع اللغة العربية، إبراهيم الزيات وآخرون، دار الدعوة.

(١٩٨) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار علم الكتب ودار الجيل، ١٩٩٩ م، وطبعة دار الفكر، سنة ١٩٧٩م.

(١٩٩) المعرفة عند مفكّري المسلمين، محمد غلّاب، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، بدون سنة طبع.

(٢٠٠) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، ط الأولى، ١٤١٩ للهجرة.

(٢٠١) معيار العلم، الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م.

(٢٠٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود محمد قاسم، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين.

(٢٠٣) المفردات في غريب القرآن،الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودى دار العلم، ١٤١٢ هـ.

(٢٠٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، دار السلام، ودار سحنون.

(٢٠٥) مقاصد الفلاسفة للغزالي، محي الدين صبري، القاهرة، المحمودية.

(٢٠٦) مقال عن المنهج، ترجمة: محمود الخضيري، دار الوفاء.

(٢٠٧) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، صححه: هلموت ريتر دار إحياء التراث العربي، ط الثالثة.

(٢٠٨) مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، تحقيق: عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي ط الثانية، ١٩٩٤م.

(٢٠٩) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط الثالثة، ١٩٧٧م.

(٢١٠) المنخول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، ١٩٩٨م.

(٢١١) منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، محمد حسني الزين، المكتب الإسلامي، ط الأولى، ١٩٧٩م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٢١٢) المنطق القديم عرض ونقد، محمود محمد مزروعة، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، ط الأولى ٢٠٠٥م.

(٢١٣) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ط الخامسة، ١٩٨٠م.

(٢١٤) المنطق نظرية البحث، جون دوي، ترجمة وتصدير وتعليق: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م.

(٢١٥) المنطق وفلسفة العلوم، بول موي، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء.

(٢١٦) منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، ١٤٢٤ للهجرة.

(٢١٧) منهج ابن حزم الظاهري في الاحتجاج بالسنة، إسماعيل رفعت فوزي، دار الوفاء، ط الأولى ٢٠٠٩م.

(٢١٨) منهج الاستدلال الفقهي عند ابن حزم وابن عبد البر، محمد مطر الكعبي، دار القلم، ط الثانية، ٢٠١٠م.

(٢١٩) منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية دراسة في تراث ابن حزم، أحمد طاهر النقيب، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

(٢٢٠) المنهجيّة الإسلاميّة، لجملة من المشاركين، دار السلام، ط الأولى، ٢٠١٠م.

(٢٢١) الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط الأولى، ١٩٩٧م.

(٢٢٢) المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٢٢٣) موسوعة الأعمال الكاملة، محمد الخضر حسين، جمع: علي الرضا الحسيني، دار النوادر، ط الأولى، ٢٠١٠م.

(٢٢٤) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط الأولى، ١٩٨٤م.

(٢٢٥) موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسيّة، لأندرو إدجار وبيتر سيدجويك، ترجمة: هناء الجوهري، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠ ١٤٣٦/١٠/٢٤ Ali Fattani

(٢٢٦) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي ، رفيق العجم وآخرون، مكتبة لبنان، ط الأولى، ١٩٩٦م.

(٢٢٧) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، ط الثانية، ٢٠٠١م.

(٢٢٨) الموطأ، مالك بن أنس، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط الأولى،٢٠٠٤م.

(٢٢٩) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، ابن حزم، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البدري، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، ط الأولى، ١٩٩١م.

(٢٣٠) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، ابن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٥ للهجرة.

(٢٣١) النبذة الكافية في أصول أحكام الدين، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الكتاب المصري، ط الأولى، للهجرة ١٤١٢ .

(٢٣٢) النبوّات، لابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

(٢٣٣) نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

(٢٣٤) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثانية، ١٩٨٠م.

(٢٣٥) النظريّة البيانية عند ابن حزم الأندلسي، نعمان بو قرة، مكتبة الآداب، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

(٢٣٦) نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة، أحمد الريسوني، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٩م.

(٢٣٧) النظرية المادية في المعرفة، روجويه جارودي، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، بدون سنة طبع.

(٢٣٨) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح الكردي، مكتبة المؤيد، ط الأولى، ١٩٩٢م.

(٢٣٩) نظرية المعرفة عند أرسطو، مصطفى النشار، دار المعارف، ط الثالثة، ١٩٩٥م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٢٤٠) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، محمود زيدان، دار النهضة العربية، ط الأولى، ١٩٨٩م.

(٢٤١) نظرية المعرفة والعلم أولًا، مقال في جريدة الجزيرة بتاريخ: ٢٣-١١-٢٠١٣.

(٢٤٢) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، فؤاد زكريا، دار الوفاء، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

(٢٤٣) نظرية المعرفة، زكي نجيب، وزارة التربية والتعليم، مطابع وزارة الارشاد القومي.

(٢٤٤) نظرية الوجود لدى ابن حزم، عبد المحسن الراضي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

(٢٤٥) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، ١٩٦٨م.

(٢٤٦) نقد الديان عند ابن حزم، عدنان المقراني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٨م.

(٢٤٧) نقد العقل المحض، كانط، ترجمة: موسى وهبة، منشورات مركز الإنماء، ١٩٩٠م.

(٢٤٨) نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة، عبد الله محمد الفلاحي، مجد المؤسسة الجامعية، ط الأولى، ١٤٢٣ للهجرة.

(٢٤٩) نكت القرآن الدالة على البيان، محمد بن علي الكَرَجيّ القصّاب، تحقيق: على بن غازي التويجري، دار ابن القيم وابن عفان، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(٢٥٠) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير مجد الدين أبي السعادات الجزري، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط الأولى، ٢٠٠١م.

(٢٥١) نوابغ الفكر الغربي / ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود، دار المعارف.

(٢٥٢) نوابغ الفكر الغربي؛ باركلي، يحي هويدي، دار المعارف، بدون سنة طبع.

(٢٥٣) نوادر الإمام ابن حزم، خرّجها وعلق عليها: أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٩٨٣م.

(٢٥٤) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تعليق: محمد منير الدمشقي إدارة الطباعة المنيرية.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

(٢٥٥) واقعية ابن تيمية مسألة المعرفة والمنهج، أنور الزعبي، دار الأعلام، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

(٢٥٦) وفيات الأعيان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، ط ١٩٠٠ - ١٩٩٤م.

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

فهرس الموضوعات

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
ملخصُ الرسالةِ	٣
A summary of the message	٤
المقدمـــــــة	٥
المدخـــــــل	٢٧
أولاً: لمحةٌ عن حياة ابن حزم وأثرها في منهاجه المعرفي	٢٩
ثانيًا: المنهج المعرفي مفهومه وعلاقته بنظرية المعرفة	٥٢
ثالثًا: المنطق وصناعة البرهان الحزمي	٦٢
١- مظاهر عناية ابن حزم بالمنطق	٦٤
٢- علاقة المنطق باللغة وتأسيس المنهج	٧٠
٣- معالم التقريب الحزمي للمنطق الأرسطي	٧٩
٤- الحدّ الأرسطي وأثره العلمي على منهجيّة ابن حزم	٨٥
٥- قواعد التصحيح اللغوي للمنطق الأرسطي عند ابن حزم	٩٥
الباب الأول: المعرفة اليقينية مفهومها ومصادرها عند ابن حزم	٩٨
الفصل الأول: مفهوم المعرفة اليقينية	١٠٠
المبحث الأول: مفهوم اليقين	١٠٣
أولاً: المدخل المفهومي لليقين	١٠٤
ثانيًا: مفهوم اليقين وصلته بالمعرفة عند ابن حزم	١٠٧
١- تقاطع الفلاسفة مع ابن حزم في اشتراط اليقين المعرفي	١١٣

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
٢- مناقشة ابن حزم في اشتراط اليقين في المعرفة وإهمال النسبية فيها	١١٨
المبحث الثاني: اليقين والمصطلحات ذات الصلة	١٢٦
أولاً: المصطلحات المرادفة	١٢٧
١- الظاهر وصلته بالتأويل والمجاز	١٢٧
٢- القطع، والحقيقة، والعلم	١٤٣
ثانيًا: المصطلحات المقابلة	١٤٦
١- الشك والظن	١٤٦
الفصل الثاني: مصادر المعرفة اليقينية	١٥٠
المبحث الأول: المعرفة الفطريّة	١٥٨
أولاً: المدخل المفهومي للفطرة	١٥٩
ثانيًا: مراحل تكامل الفطرة ومفهومها وقيمتها المعرفيّة عند ابن حزم	١٦٣
(١) المكمّل الأول للمعرفة الفطرية (= المعرفة الحسيّة)	١٧٤
أ- أهميّة الحسّ في المعرفة	١٧٥
ب- كيفيّة حدوث الإدراك الحسّي	١٧٩
ج- النفس وإدراكها	١٨٥
د- تصور الوجود الواقعي عند الشُّكاك وموقف ابن حزم منه	١٩٠
(٢) المكمّل الثاني للمعرفة الفطريّة (=المعرفة العقليّة)	٢٠١
أ- مفهوم العقل	٢٠١
ب- حدّ العقل الغريزي (= النظري)	٢٠٤
ج- حدُّ العقل العملي	٢٠٧
د- وظيفة العقل	٢٠٩

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
د- ١- وظيفة العقل الغريزي	٢٠٩
د-٢- وظيفة العقل العملي	٢٢٣
و- حدود العقل (= نهاية العقل)	٢٣٩
ثالثاً: الأوليات العقليّة ودورها في المعرفة عند ابن حزم	٢٤٥
١- مفهوم الأوليّات العقليّة وماهيتها	٢٤٧
٢- علاقة الأوليّات العقليّة بالغريزة العقليّة	٢٥٠
٣- كبرى خصائص الأوليّات العقليّة	٢٥٢
٤- الأوليات العقليّة بين التقعيد والتطبيق	٢٥٦
٥- الصلة بين الحسِّ والعقلِ في العمليّةِ الإدراكية	٢٦٦
المبحث الثاني: المعرفة المكتسبة	٢٧١
أولاً: المعرفة التجريبيّة	٢٧٤
١- مفهوم الاستقراء ودوره في المعرفة التجريبيّة	٢٧٧
٢ - السببية والاطراد ودورهما في تكوين الاستقراء	٢٨٤
ثانيًا: الوحي عند ابن حزم	٢٩٣
١- المدخل المفهومي للوحي	٢٩٤
٢- مفهوم الوحي عند ابن حزم	٢٩٧
٣- براهين ثبوت الوحي عند ابن حزم	٣١١
٤- الوحي وصلته بمراتب البيان	٣٢٤
٥- العلاقة بين العقل والنقل عند ابن حزم	٣٣١
ثالثًا: الإجماع عند ابن حزم	٣٤٠
١- المدخل المفهومي للإجماع	٣٤٠

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
٢- أُسس تكوين الإجماع المعتبر	٣٤٦
٣- مظاهر تحقق اليقين في مسائل الإجماع	٣٥٤
٤- حجية الإجماع وارتباطها بالمنهج المعرفي عند ابن حزم	٣٥٦
رابعًا: الدليل عند ابن حزم	٣٧٠
١- المدخل المفهومي للدليل	٣٧١
٢- مفهوم الدليل عند ابن حزم	٣٧٣
١.٢ الدليل بمفهومه العام	٣٧٣
٢.٢ الدليل بمفهومه الخاص	٣٧٥
١.٢.٢ الدليل المولّد من النَّص	٣٨٠
٢.٢.٢ الدليل الإجماعي	٣٩١
الباب الثاني: المعرفة الظنيّة مفهومها ومصادرها وموقف ابن حزم منها	٣٩٩
الفصل الأول: مفهوم المعرفة الظنية عند ابن حزم	٤٠١
المبحث الأول: مفهوم الظن	٤٠٢
المبحث الثاني: مفهوم الظن عند ابن حزم	٤٠٧
الفصل الثاني: مصادر المعرفة الظنيّة وموقف ابن حزم منها	٤٢٦
المبحث الأول: الإلهام عند ابن حزم	٤٢٨
أولا: المدخل المفهومي للإلهام	٤٢٩
ثانيًا: الإلهام عند ابن حزم	٤٣١
المبحث الثاني: الرأي عند ابن حزم	٤٤٢
أولاً: القياس الأصولي عند ابن حزم	٤٤٨
١- المدخل المفهومي للقياس	٤٤٨

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
٢- موقف ابن حزم من القياس الأصولي	٤٥٠
أ- تعليل أفعال الله عند ابن حزم وصلته بالتعليل الأصولي	٤٥٨
ب- القواعد الكليّة في هدم القياس الأصولي عند ابن حزم	٤٦١
ت- المعارف اليقينية ودورها في إبطال القياس الأصولي عند ابن حزم	٤٦٧
ثانيًا: الاستحسان عند ابن حزم	٤٨٥
١- المدخل المفهومي للاستحسان	٤٨٥
٢- موقف ابن حزم من الاستحسان	٤٨٧
الخاتمـــــة	٤٩٠
أهم النتائج والتوصيات	٤٩١
الفهـــــارس	٥٠٢
فهرس الآيات القرآنية	٥٠٣
فهرس الأحاديث النبوية	٥١٠
فهرس الأعلام	٥١١
فهرس المصطلحات	٥١٤
فهرس المصادر والمراجع	٥١٥
فهرس الموضوعات	٥٣٤

دكتوراه _ حمدان الشهري (كامل الرسالة .. الصورة النهائية) ١٨٠
١٤٣٦/١٠/٢٤
Ali Fattani